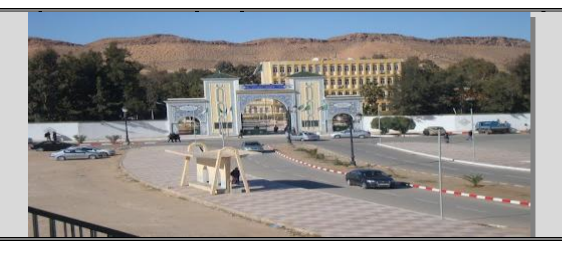
Al-Bahith 8 الباحث

مجلة أكاديمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات اللغوية والأدبية والفكرية

تصدر عن مخبر اللغة العربية وآدابها

جامعة عمار ثليجي – الأغواط – الجزائر



تودع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين الآتية

البريد الإلكتروني: bmajalla@yahoo.fr أو aabouahmed@yahoo.fr

العنوان: كلية الآداب واللغات – قسم اللغة العربية وآدابها – جامعة الأغواط – الجزائر – ص ب: G37 طريق غرداية – ولاية الأغواط – الجزائر

الهاتف الثابت: 0021329929538

الهاتف النقال: 00213772735697

الفاكس: 0021329929538

مطبعة بن سالم

64 شارع امحمد بن سالم – الأغواط 03000

الفاكس: 0021329903613

العدد الثامن: ديسمبر 2011

الترقيم الدولي: ISSN : 1112 – 4881



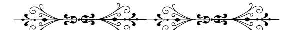
الهيئة العلمية والاستشارية



قواعد النشر

تعنى مجلة الباحث بنشر البحوث والدراسات اللغوية والأدبية والبحوث الفكرية ذات العلاقة بالعلوم الإنسانية، وما يتصل منها بالدراسات القرآنية... كما تهتم بالنشاطات العلمية الأكاديمية من خلال الملتقيات والمؤتمرات الوطنية والدولية التي تستوفي قواعد النشر العلمية والمنهجية. وللنشر بالمجلة ينبغي احترام قواعد النشر وشروطه المبينة أدناه:

1. تنشر المجلة المقالات اللغوية والأدبية، وما يتعلق بالحقول الفكرية في مجال العلوم الإنسانية التي لم يسبق نشرها من قبل؛
2. تهتم المجلة بنشر المقالات باللغات: العربية، والفرنسية، والإنجليزية، مع ضرورة ذكر اسم المؤلف ودرجته العلمية وتخصصه ومؤسسة عمله؛
3. تكون الكتابة على صفحة بمقاس A4 مع مراعاة المقاييس المنهجية المتعارف عليها في كتابة المقالات؛
4. نوع الخط وحجمه في العربية وغيرها: Times New Roman 14 للمتن؛ وTimes New Roman 12 للهوامش. ويكون الفاصل بين الأسطر: 1.5؛
5. يتم إثبات الهوامش والإحالات في أسفل كل صفحة بالأرقام العادية، وبالطريقة الآلية؛ على أن تكون المصادر والمراجع في الأخير؛
6. يجب ألا يقل عدد صفحات المقال عن 05 وألا يتجاوز 20 صفحة؛
7. تشفع البحوث والمقالات بملخص عنها في حدود 05 إلى 07 أسطر باللغة العربية، يأتي في بداية المقال؛
8. تخضع المقالات للتحكيم وتنشر في المجلة مرتبة ترتيبا خاضعا لمقاييس تقنية بحتة؛
9. الأعمال المقدمة للمجلة لا ترد إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تنشر؛
10. لا يقبل أي عمل لا يحترم شروط اللياقة والإطار العلمي الموضوعي؛
11. تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة؛
12. توجه المقالات والبحوث والدراسات مكتوبة على قرص مضغوط، وترسل على البريد الإلكتروني للمجلة: bmajalla@yahoo.fr أوالبريد الآتي لرئيس التحرير: aabouahmed@yahoo.fr



الفهرس

مقالات في الفكر والعلوم الإنسانية

كلمة العدد

ها هو عدد آخر من مجلتنا يطلع بعد أن كنا قد تعرضنا في العدد السابع لنفحات، وأسرار، وعجائب ارتبطت بذلكم الرقم العجيب: رقم "سبعة". يأتي العدد الثامن إيذانا بسيرورة حياة وديناميكية مخبر اللغة العربية في نشر أفكار، وتحاليل، وآراء المتخصصين، والباحثين في المجالات الثلاثة: اللغة، والأدب والنقد، والفكر.

وقد افتتح بحث فائدة الخطاب في تفسير الشعراوي: سورة الكهف نموذجا، للباحث العفوري، مقالات القسم اللغوي. عرض فيه الباحث تفسير الشعراوي لسورة الكهف من خلال رؤيته للمنظومة اللغوية في القصص الوارد في السورة؛ وهي مواقف حياتية تقدم منهاجا تعامليا، ونماذج سلوكية متصلة بالعمليات التواصلية، والاتصالية التي ترسم طرق التخاطب الإنساني: لغة، وتربية، وتعليما وسلوكا. وكل ذلك من خلال السياقات اللغوية، والمشاهد البصرية؛ كمشهد أصحاب الكهف، ومشهد صاحب الجنتين، ورحلة موسى عليه السلام، ورحلة ذي القرنين.

وجاء المقال الثاني بحثا للدكتور نعمان سلطاني في الفكر اللغوي للعلامة عبد القاهر الجرجاني لاستجلاء النظرية السياقية؛ التي تم وضعها في الفكر اللغوي الغربي، وكيفية تحدد قيمة الكلمة في أحوال ورودها في التركيب في سياق معين، من خلال نظرية النظم للجرجاني، وفهمه المبني على تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعلِ بعضها بسبب من بعض. ودائما في إطار مدونة النص القرآني، تقدم الباحث الدكتور محمد الأمين خويلد ببحث في دلالات الحذف والذكر من خلال تقابلهما في سياقات مختلفة؛ وأنه من الضروري وضع الذكر في الاعتبار كلما كان هناك حذف، سواء أكان المحذوف حرفا، أو كلمة، أو أكثر، في ثنايا التركيب، لإسهامهما في إبراز العديد من الأغراض المستفادة من الخطاب. ويختم مقالات القسم اللغوي، مقال عن دور الإنترنت، للأستاذ مسعود دادون باعتبارها من جهة مدونة عظيمة، ومن جهة أخرى وسيطا للتواصل؛ مما يجعل

استغلالها بيداغوجيا محل مشكلات جمة تتطلب تدخلات على مستويات مختلفة، أهمها تقديم تصنيف لما يمكن للإنترنت أن تقدمه من خدمات في مجال التعليم والتعلم.

ثم يأتي قسم مقالات الأدب والنقد بدءا بدراسة الباحثة الدكتورة بنان صلاح الدين، في رصد أهم الأساطير الموظفة في شعر المناصرة عز الدين، وطبيعة استحضار تراث الأساطير الشرقية، واليونانيين، وتوظيفه لتجسيد ملامح رؤاه الشعرية المعاصرة. وأما المقال الثاني، للأستاذ الدكتور بريهمات عيسى، ففيه تناول لأدبيات الطرق الصوفية في زمننا الحاضر، زمن العولمة الجارفة، زمن المادية المطلقة؛ وكأن زخم الطرق الصوفية وإعادة الاهتمام بها في نهاية القرن العشرين جاء ليقابل هذه العولمة ردا على الأزمة الروحية التي يعيشها الإنسان اليوم. وفي الموضوع الموالي، جعل الباحث الأستاذ محمد بوعلاوي من مصادر الصورة الفنية ووظيفتها وآلياتها في المراثي الجزائرية القديمة محل رصد عرض فيه للصور في شعر الشعراء المستمدة من الطبيعة، والمصادر الثقافية، والدينية، والأخلاقية، واستعمال الرمز؛ وتداول كل ذلك وفق آليات التشبيه، والاستعارة، والكناية.

وينتقل بنا الباحث الأستاذ عبد القادر زين إلى موضوع التناص في شعر التليسي حاول فيه تتبع تضمينات، واقتباسات الشاعر من التراث الديني، والإنساني؛ مظهرا بذلك اطلاع الشاعر الواسع، وإتقانه لأكثر من لغة، وأن شعره كغيره من النصوص الأدبية لم ينتج في عزلة، أو في دائرة مغلقة على ذاتها، بل إن اكتماله كنص مستقل بذاته، ساهمت فيه مكونات عديدة أهمها شبكة النصوص التي تداخلت معه فدعمت أركانه وشيدت بنيانه، ومكّنته من امتصاص دلالة النصوص الغائبة، ومحاورتها دون اجترار، أوتكرار ساذج أو باهت.

وفي آخر قسم من المجلة، انتظمت أربع مقالات افتتحتها مقالة الأستاذ الباحث بكاي رشيد عرض فيها تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني؛ مبرزا سيطرتها على مسارات حياة الناس السياسية، والاجتماعية، والروحية، والدور الذي قامت به في تثبيت أواصر الانتماء إلى المجتمع الإسلامي الواحد لدى مختلف القبائل؛ مما جعل العثمانيين يحسبون للطرق الصوفية كل

حساب. ويعرض المقال الثاني دعوة الإسلام إلى العلم للدكتور محمد ورنيقي، تناول فيه ترغيب النص القرآني، والسنة النبوية إلى العلم، من خلال تبيين مرتبة العلم والعلماء، وتحديد خصائصهما، ناهيك عن اعتبار الدعوة إلى العلم شاملة وموجهة لكل الناس.

ويخلص المقال الثالث، للدكتورة نجاة بلحمام، وعنوانه "العنف والعنف السياسي" إلى أن ظاهرة العنف إشكالية مركبة عرفتها المجتمعات منذ بدء الخليقة؛ وأن العنف السياسي مرتبط أساسا بفهم حقيقة وظيفة الدولة... وأما المقال الأخير في هذا القسم؛ النصوص في ضوء تغير الأحكام بتغير الأزمان بين النحاة والأصوليين، للأستاذتين فاطمة عامر ومليكة مخلوف، فينفتح على إحدى أهم خصائص اللغة بما يعتريها من تطور على مر الزمان. وأن النص القرآني، باعتباره صالحا لكل زمان ومكان، قطعي في ثبوته، وقد تكون دلالته قطعية أو ظنية؛ فالعمل بالقطعيات إذا واجب مطلقا بحيث تكون فيه الأحكام ثابتة، بينما تنفتح في غيرها على الاجتهاد جوازا، لتفاوت الناس في العلم والفهوم، ويخرج به إلى تغير ومرونة في الأحكام مطاوعة لتغير الزمان، وتطور حياة الإنسان.

إن تعدد الموضوعات في هذا العدد يعكس حرص المخبر على جعل هذه المجلة مجالا حيويا لعرض أعمال البحث العلمي في المجالات المتعددة، ولتمكين الباحثين من الانفتاح على قضايا اللغة والأدب والفكر. وبالله التوفيق والسداد.

مسعود بن محمد دادون



مقالات في
علوم اللغة

فائدة الخطاب في تفسير الشعراوي : سورة الكهف نموذجاً

د/ حسام "محمد عزمي" العفوري جامعة الملك فيصل

كلية الآداب – قسم اللغة العربية – الأحساء

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث دور فائدة الخطاب وعلاقتها بالأسلوب القرآني في رسم طرق التخاطب الإنساني لغة، وتربية، وتعليماً وسلوكاً، وعلاقتها بالعمليات التواصلية والاتصالية بين الأفراد والجماعات التي تطرأ على الإنسان في فهم أساليب اللغة النطقية أو الإشارية، ضمن رؤية الشيخ الشعراوي للمنظومة اللغوية في سورة الكهف.

لذلك اختصت الدراسة بالأسلوب القرآني ضمن الدلالات الخاصة التي تتم في السياق اللغوي والمشهد البصري عبر صورة التواصل الإنساني الحياتي (اللغوي والبصري) في سورة الكهف، كمشهد أصحاب الكهف، وصاحب الجنتين، ورحلة موسى عليه السلام العلمية، ورحلة ذي القرنين الذي جاب قرني الأرض، وغيرها من الآيات التي تُعنى بالاتصال والتواصل، وكيفية استعمال التحولات الصوتية والصرفية في السياق الخطابي، وإفاداتها.

وهدفها تحقيق وإثبات أسلوب التعبير القصصي عبر طرق التواصل الأممي، وفائدة الخطاب السياقي اللغوي والبصري في تعزيز البيان الدعوي التربوي في إغناء حركة النهضة الأممية في المتغير الإيماني والتعامل معه في القرن الحادي والعشرين.

مظاهر اللغة القرآنية في رسم فائدة الخطاب

إن الناظر إلى منظومة اللغة، سيجد لها أطراً كثيرة تتناسب بين المرسل والمستقبل، لذلك نجد هذه المنظومة يسبقها منظومة أخرى وهي منظومة التربية والتعليم، التي تتم عن طريق الاكتساب السلوكي.

ففائدة الخطاب تعتمد على التواصل اللغوي والبصري المستمد من البيئة المحيطة، "وبمجرد أن يبدأ الدماغ في تمثيل الرموز اللغوية، فإن الجزء الذي تجري فيه عملية التمثيل هذه يتوقف من الارتباط بالخلايا العصبية التي تحفز نتائج سلوكية فورية. ولو أن تمثيل الرموز اللغوية مرتبط فعلاً بالاستجابات السلوكية لما كانت هناك أية وسيلة للتمييز بين الكلمات والصيحات"،[1] كما أن الرموز البصرية تتحول إلى تواصل سلوكي عند الإنسان.

فالسلوك بعامة يأتي عبر قانون (المثير والاستجابة)، وهذا ما يميز الإنسان عن المخلوقات الأخرى، إلا أن الإنسان يتعامل بالاستجابة بعقله وروحه وتتحول الرموز اللغوية أو البصرية إلى منظومة السلوك، فإما أن تكون الحالة طارئة أو أن تكون قارةٌ في نفس الشخص.

يتساءل المرء دوماً عن سبل تتسامى وترتقي في النفس البشرية تعلماً وتعليماً وتربية وسلوكاً، وإن كانت العمليات السلوكية كلّها تراكبية متصلة أو منفصلة.

كيف توصل الإنسان إلى العلم عن طريق الإيمان، منذ بدأ التاريخ إلى القرن الحادي والعشرين. ولماذا نتعلم؟ وهل نتعلم اللغة كي نتواصل مع الآخرين فقط أم أننا نتعلم لحاجتنا الملحة في المعرفة التي توصلنا إلى حقيقة الحياة؟

"لكن من وجهة نظر تداولية فإنّ للغة وظيفتين أساسيتين ترتبطان بمقاصد المتكلمين، هما: الوظيفة التعامليّة التي تؤديها اللغة في التعبير عن المضامين، ونقل ناجح للمعلومة، وتبرز أهميّة هذه الوظيفة من أنّ اللغة تسعى لتحقيق التواصل بين المتكلم والمخاطب سواء أكان ذلك بغرض التعليم أو التوجيه أو غيره. والأخرى الوظيفة التفاعليّة التي تتمثّل في التعبير عن العلاقات الاجتماعيّة والمواقف الشخصيّة من أجل التأثير في الآخرين مثلا، فالوظيفة التفاعلية تعبّر عن مقاصد المتكلمين ونواياهم متجاوزة نقل المعلومة.

التعبير عن مقاصد المتكلمين من وجهة نظر تداولية يعتمد على عناصر أساسيّة هي: المرسل، والمرسل إليه، والخطاب الموجه للمرسل إليه، والسياق الذي يجري فيه الحدث التخاطبيّ." [2]

فتمثل الشعراوي فائدة الخطاب عبر خواطره في تفسير القرآن الكريم، للتواصل بين الخطاب القرآني والسلوك الإنساني، ليخرج لنا هذه النظريات اللغوية إلى واقع محسوس يلمسه الناس في حياتهم العامة، اجتماعية كانت أم اقتصادية أم غيرها في كلمات تقرع في أذن السامع لتحرك الوجدان فيتمثل للسامع السلوك الصحيح.

التوجيهات التربوية والنفسية

إن المتأمل في القرآن الكريم ليجدُ أنه احتوى على توجيهات نفسية وتربوية، كيف لا؟! والقرآن قد نزل من أجل تهذيب النفس البشرية، فهو سبيل لاستقامتها وعلاج لأمراضها، فلا تكاد تجد آية من آيات القرآن إلا وقد احتوت على توجيه تربوي أو نفسي. [3]

ومن هنا قد انطلق البحث في تتبع التوجيهات التربوية والنفسية الواردة في تفسير الشعراوي لسورة الكهف.

وإذا تأملنا سورة الكهف[4] سنشاهد أثر أدبيات التعلم والتعليم والتربية في حركية السلوك الإنساني، التي ستضيء للإنسان عامة وللمسلم المؤمن خاصة، قيم تتعلق باللغة والفكر والسلوك، حتى لو كنت فتىً صغيراً، أو شيخاً كبيراً، أو بشراً رسولاً، أو قائداً نبياً، فهذه الإضاءة تنير لنا حقيقة التعلم من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمعات، عبر سلسلة من القصص التي توحي بجلاء السلوك الإنساني المعرفي.

يحتاج المرء إلى استخدام عقله، وعواطفه، وجوارحه، في كل حين، وهذا ما دعى الشيخ محمد متولي الشعراوي أن يقول موضحاً منهجه في التفسير: خواطري حول القرآن الكريم لا تعني تفسيرًا للقرآن.. وإنما هي هبات صفائية.. تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات.. ولو أن القرآن من الممكن أن يفسر.. لكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أولى الناس بتفسيره.. لأنه عليه نزل وبه انفعل وله بلغ وبه علم وعمل.. وله ظهرت معجزاته.. ولكن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– اكتفى بأن يبين للناس على قدر حاجتهم من العبادة التي تبين لهم أحكام التكليف في القرآن الكريم، وهي " افعل ولا تفعل..".[5]

واعتمد الشعراوي في تفسيره على عدة عناصر من أهمها:

الاعتماد على اللغة في فهم النص القرآني، محاولة للكشف عن فصاحة القرآن وسر نظمه، والإصلاح الاجتماعي، وردّ على شبهات المستشرقين، محاولاً أن يذكر أحياناً تجاربه الشخصية من واقع الحياة، والمزاوجة بين العمق والبساطة وذلك من خلال اللهجة المصرية الدارجة، وضرب المثل وحسن تصويره، والاستطراد الموضوعي.

التربية والتعليم في حركة السلوك الإنساني الحياتي

وعندما شرع الشعراوي في تفسير سورة الكهف كان في هاجسه التربية والتعليم والسلوك الإنساني، وهذه رسالة قرآنية سامقة تتجلى في النشء الجديد المتجدد في كل مكان وزمان.

ففي افتتاحية السورة: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا** (1)﴾ ، قال الشعراوي: ستجد أن الحق سبحانه افتتحها بـــ(الحمدُ لله)؛ ليوضح للناس أنه لم يُربِّ الخَلْق تربية مادية فقط، بل هناك تربية أعلى من المادة، تربية روحية قيمية، فذكر هنا الحيثية الحقيقية لخلق الإنسان، فهو لم يُخلق لمادته فحسب؛ ولكن لرسالة أسمى، وليعرف القيم والرب والدين، وأن يعمل لحياة أخرى غير هذه الحياة المادية.(6)

ويقول عن حركة الحياة: وضع الحق للخلق نماذج تُصلح حركة الحياة من منهج منظم لحياتهم، فتعليم القرآن جاء قبل خلق الإنسان، لعلمه سبحانه بطبيعة خَلقه، وبما يصلحهم.(7)

فالكتاب جاء مستقيماً لا عوج له؛ فالإعوجاج أن يأخذ الشيء امتداداً منحنياً ملتوياً، أما الاستقامة فهي الامتداد في نفس الاتجاه لا ميل فيه، وبهذا لا تستقيم حياة الناس في الدنيا إلا إذا ساروا جميعاً على منهج مستقيم يعصمهم من التصادم في حركة الحياة. (8)

لذلك يقول الشعراوي في قوله تعالى: ﴿**قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا** (2)﴾، جاء الإنذار أي التخويف بشرٍ قادم، والمنذَر هم الكفار؛ لأنه لا يُنذر بالعذاب الشديد إلا الكفار، لكن سياق الآية لم يذكرها ليترك مجالاً للملكة وللذهن أن يعمل، وأن يستقبلَ القرآن بفكر متفتح وعقل يستنبط، وليس بالضرورة

أن يعطينا القرآن كل شيء هكذا على طرف الثُمام، أي قريباً سهل التناول.[9]

وبعد ذلك نتوصل إلى حقيقة شرعية، هي أن الأفكار والخواطر مهما بلغت من السوء، وكتمها صاحبها لا يترتب عليها شيء، وكأنها لم تكن.[10]

ويعرض لنا الشعراوي حقيقة الكذب في قوله تعالى: ﴿**مَّا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا** (5)﴾، فالكذب شيء مذموم، وفعله منبوذ؛ فالعاقل قبل أن يتكلم يُدير الكلام على ذهنه ويَعرضه على تفكيره، فتأتي النسبة في ذهنه وينطقها لسانه، وهذه النسبة قبل أن يفكر فيها وينطق بها لها واقع.[11]

وقد حدد الله تعالى مهمة الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الآية الكريمة: ﴿ **فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا** (6)﴾، وهي الإبلاغ، وجعله بشيراً ونذيراً، ولم يكلفه من أمر الدعوة ما لا يطيق، ففي الآية مظهر من مظاهر رحمة الله برسوله – صلى الله عليه وسلم –.[12]

ففي قوله تعالى:(لنبلوهم)، في الآية الكريمة: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا**﴾، البلاء يعني: الاختبار والامتحان. وليس المصيبة كما يظن البعض؛ لأن المصيبة تكون على من يخفق في الاختبار، والابتلاء لهم من الله مع علمه تعالى بأمرهم وما سيحدث منهم مسبقاً، ولكن معرفة الواقع وشهادة الواقع.[13]

وما أشبه هذه المسألة بالتلميذ الذي يتنبأ له أستاذه بالفشل لما يراه من مقدمات يعرفها عن عقليته وعن اجتهاده والتفاته يحكم من خلالها، فإذا ما دخل التلميذ الاختبارات في مدارسنا اعتماداً على خبرة المعلم بتلاميذه؟ لا بُدّ من الاختبار ليقوم شاهداً واقعياً على من يخفق. [14]

ففي قوله تعالى: ﴿ **وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا** (23) **إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا** (24)﴾، تربية للأمة في شخصية رسولها حتى لا يستنكف المربَّي من توجيه المربِّي، الهدف هو الوصول إلى الحقيقة، فإياكم أنْ ترفضوا استدراك رأي على رأي حتى وإن كان من الخَلق، فما بالك إن كان الاستدراك من الخالق سبحانه والتعديل والتربية من ناحية؟[15]وليس في قولنا: إن شاء الله حَجْر على أحد، أو تقييد لطموحات البشر كما يدّعي البعض أنَّ قول إن شاء الله يلغي التخطيط للمستقبل. [16]

حمل الأعباء والنهوض بكل أمر صعب

وعند ذكر الشباب يتبادر للذهن أنهم مَعْقِد الآمال في حمل الأعباء والنهوض بكل أمر صعب.[17] فالدعاء كان الخطوة الأولى في هذا النهوض وتسديد الخطى؛ فاختار الحق سبحانه الضرب على آذانهم؛ لأن حاسة السمع هي أول الحواس عملاً في الإنسان،[18] لذلك ستجد مهارة الاستماع هي الأهم في مهارات الاتصال بين الناس، وهي من منافذ العلم والإدراك للإنسان.[19] لذلك كان نومهم عميقاً ولمدة طويلة، ثم بعثهم الله من نومهم، وزادهم هدى، وما أشبه هذه المسألة بالمعلم الذي يلمح أمارات النجابة والذكاء على أحد تلاميذه، ويراه محبياً حريصاً على العلم فيوليه اهتمامه، ويمنحه المزيد من المعلومات.[20]

وينوه إلى ترك الجدال في قوله تعالى:﴿... **قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ**...(19)﴾، وهو قول الجماعة الذين أرادوا إنهاء الخلاف من هذه المسألة، فقالوا لإخوانهم: دعونا من هذه القضية التي لا تفيد، واتركوا أمرها لله تعالى. ودائماً يأمرنا الحق سبحانه بأن ننقل الجدل من شيء لا ننتهي فيه إلى شيء، ونحوله للأمر المثمر النافع.[21]

ونتعلم من الآية الكريمة: ﴿... **فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا** (19)﴾، الحرص على تزكية الطعام واختيار أطيبه وأطهره، وأبعده عن الحرام، وفي المقابل عليهم أن يحذروا قومهم، ومن سيذهب إلى المهمة عليه أن يتلطف في الأمر حتى لا يشعر به أحد من قومه.[22]

يتحدث الشعراوي عن العقيدة والإيمان بأنه أمر شخصي قلبي، ولا يجبر عليه الإنسان، وأتى بأمثلة من القرآن الكريم عن امرأة نوح ولوط في الكفر والعصيان، وامرأة فرعون في الإيمان.[23]

وينظر الشعراوي إلى مسألة المخالفة في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا** (23) **إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا** (24)﴾، أن العتاب والعفو جاء بأسلوب وعظ رقيق، لذلك أسقط الشعراوي مثالاً حياً في حياتنا وهو: أن لو طلب منك شخص عوناً أو مساعدة، وقد سبق أن أساء إليك، فمن اللياقة ألا تصدمه بأمر الإساءة، وتذكره به أولاً، بل اقض له حاجته، ثم ذكّره بما فعل.[24]

فائدة الإيمان

وينظر الشعراوي إلى الآية الكريمة: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾، أن منفعة الإيمان عائدة عليكم أنتم، لأنكم ما دمتم مؤمنين بربوبية خلق وربوبية إمداد وإنعام، فعليكم أن تؤمنوا بما جاء من ربكم، إذن فائدة الإيمان تعود على المؤمن بالخير العميم في الدنيا والآخرة.[25]

ففي قوله تعالى: ﴿... فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ ﴾، يوضح الشعراوي بمَثَلٍ من الواقع، فيقول: إذا وجدنا أمراً بغير مطلوب فلنفهم أن الأمر استعمل في غير موضعه، كما يقول الوالد لولده المهمل: العب كما تريد، فهو لا يقصد أمر ولده باللعب بالطبع، بل يريد تهديده وتأنيبه[26]، وكما يقول للذي أخفق في الامتحان: مبارك عليك السقوط.[27]

وفي الآية الكريمة:﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (٣٠)﴾ ، يقول: وهنا نلاحظ أن الحق سبحانه عطف على الإيمان العملَ الصالح؛ لأن الإيمان بلا عمل بمقتضى هذا الإيمان، وفائدة الإيمان هو العقيدة التي ينبع عن أصلها السلوك، فلا جدوى من الإيمان بلا عمل بمقتضى هذا الإيمان، وفائدة الإيمان أن توثق الأمر أو النهي إلى الله الذي آمنتَ به؛ لذلك جاء الإيمان والعمل الصالح في مواضع عدّة من كتاب الله.

نلاحظ أن (مَنْ) هنا عامة للمؤمن وللكافر؛ لذلك لم يقل سبحانه: إنّا لا نضيع أجر مَنْ أحسن الإيمان؛ لأن العامل الذي يُحسن العمل قد يكون كافراً، ومع ذلك لا يبخسه الله تعالى حَقه، بل يعطيه حظه من الجزاء في الدنيا.

فالكافر إن اجتهد وأحسن في علم أو زراعة أو تجارة لا يُحرم ثمرة عمله واجتهاده، ولكنها تُعجَّل له في الدنيا وتنتهي المسألة حيثُ لا حظَّ له في الآخرة، ومن أمثال هذا ما عملوا لله بل للإنسانية وللمجتمع وللشهرة وقد نالوا هذا كله في الدنيا، و لم يبقَ لهم شيء في الآخرة. (28)

ويتحدث الشعراوي عن دخول الجنة (العمل والرحمة) في الآية الكريمة: ﴿ **أُوْلَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا** (31)﴾ ، إياك أن تقول هذا بعملي، بل بفضل الله وبرحمته؛ لذلك نرى الرسول يقر بهذه الحقيقة، فيقول: ''لن يدخل أحدكم الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته''(29)

ذلك لأنك لو نظرتَ إلى عملك لوجدتَه بعد تكليفك الذي كلفت به سِنِّ البلوغ، وقد عِشت طوال هذه المدة ترتع في نِعَم الله ورزقه دون أن يُكلِّفك بشيء؛ لذلك مهما قَدَّمتَ لله تعالى من طاعات، فلن تفي بما أنعم به عليك.

وما تفعله من طاعات إنما هو وفاء لحق الله، فإذا أدخلناك الجنة كان فضلاً من الله عليك، لأنك أخذتَ حقك سابقاً ومقدَّماً في الدنيا. (30)

ضرب المثل لإثارة الانتباه والإحساس

وفي الآية الكريمة: ﴿ **وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا** (32)﴾، يستشف منها أن ضرب المثل يكون لإثارة الانتباه والإحساس، فيخرجك من حالة إلى حالة، كذلك المثل: الشيء الغامض الذي لا تفهمه ولا تعيه، فيضرب الحق

سبحانه له مثلا يوضحه ويُنبِّهك إليه، والمثل يردُ في معنى من المعاني، ثم يشيع على الألسنة، فيصير مثلاً سائراً. (31)

سنجد في كلام الشعراوي التحولات السلوكية لدى الكافر والمؤمن، لذلك يعقب على ذلك في قوله: وأول الخيبة أن تشغلك النعمة عن المنعم، وتظن أن ما أنت فيه من نعيم ثمرةُ جهدك وعملك، ونتيجة سعيك ومهارتك، كما قال قارون في الآية الكريمة: ﴿ **قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي ۚ**...﴾ [القصص: ٧٨]، فتركه الله لعلمه ومهارته، فليحرص على ماله بما لديه من علم وقوة، فخسف به الأرض، و لم ينفعه ماله أو علمه.

إذن هاتان صورتان واقعيتان في المجتمع: كافر يستكبر ويستغني ويستعلي بغناه، ومؤمن قَنوع بما قسمه الله له. (32)

فعلى أصحاب القدرة والطاقة أن يعملوا لما يكفيهم، ويكفي العاجزين عن العمل، وهبْ أنك لن تتصدق بشيءٍ للمحتاج، لكنك ستبيع الفائض عنك، وهذا في حدِّ ذاته نوعٌ من التيسير على الناس والتعاون معهم. (33)

ويقول الشعراوي في الآية الكريمة: ﴿**وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَـٰذِهِ أَبَدًا**(٣٥)﴾، قد يظلم الإنسان غيره، لكن كيف يظلم نفسه؟ يظلم الإنسان نفسه حينما يرخي لها عنان الشهوات، فيحرمها من مشتهيات أخرى، ويُفوِّت عليها ما هو أبقى وأعظم، وظلم الإنسان يقع على نفسه؛ لأن النفس لها جانبان: نفس تشتهي، ووجدان يردع بالفطرة؛ ويكشف لنا أنّ في داخل الإنسان شخصيتين: شخصية فطرية، وشخصية أخرى استحواذية شهوانية، فإن مالت النفس الشهوانية أو انحرفت قَوَّمتها النفس الفطرية وعَدلَت من سلوكها.

فالفساد لن يَعُمَّ، فإن وجد من بين هذه الأمة العاصون، ففيها أيضاً الطائعون الذين يحملون راية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه مسألة ضرورية، وأساس يقوم عليه المجتمع الإسلامي.(34)

ويقول الشعراوي في الآية الكريمة: ﴿ **لَّـٰكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا** ﴿٣٨﴾ ﴾، تلاحظ أن الكافر لم يقل: الله ربي، إنما جاءت ربي على لسانه في معرض الحديث، والفرق كبير بين القولين؛ لأن الرب هو الخالق المتولي للتربية، وهذا أمر لا يشك فيه أحد، ولا اعتراض عليه، إنما الشك في الإله المعبود المطاع، فالربوبية عطاء، ولكن الألوهية تكليف؛ لذلك اعترف الكافر بالربوبية، وأنكر الألوهية والتكليف.

ولا يكمل إيمان المؤمن حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وأيضاً من العقل أن يحاول أن يهدي الكافر؛ لأن المؤمن صُحح سلوكه بالنسبة للآخرين، ومن الخير للمؤمن أيضاً أن يُصحح سلوك الكافر بالإيمان.

لذلك من الخير بدل أن تدعوَ على عدوك، أن تدعو له بالهداية؛ لأن دعاءك سيزيد شقائك به، وها هو يدعو صاحبه في الآية الكريمة: ﴿ **وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا** ﴿٣٩﴾ ﴾، ويعلمه دعاء الدخول إلى مكان عمله، إذن يريد أن يعلمه سبيل الإيمان في استقبال النعمة، لذلك يعلِّمنا الحق سبحانه وتعالى الأدب في نعمته علينا.(35) ولو أيقن الناس أن الإيجاد من الله نعمة، وأن السلب من الله أيضاً نعمة لاستراح الناس.(36)

إذن المال والبنون زينة الحياة وزخرفها، وليسا من الضروريات، وقد حدد لنا النبي – صلى الله عليه وسلم – الدنيا، فقال: "من أصبح مُعافى في

بدنه، آمناً في سربه — أي: لا يهدد أمنه أحد– وعنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها".

إذن يستطيع الإنسان أن يعيش دون مال وولد، يعيش بقيم تعطي له الخير، ورضاً لخالقه تعالى.

الضروريات – إذن– هي الدين ومنهج الله والقيم التي تنظم حركة الحياة على وَفق ما أراد الله من خلق الحياة.(37)

وفي الآية الكريمة:﴿ **وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَـٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ۚ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴿٤٩﴾** ﴾، يعرض لنا الشعراوي كيفية حصول الكتاب باليمين، كالتلميذ الذي حصل على درجات عالية، فطار بها ليعرضها ويذيعها، وهذا بخلاف من أوتي كتابه بشماله، والحق سبحانه وتعالى يصور لنا حالة الخوف هذه، ليفزع عباده ويُحذرهم ويًضخم لهم العقوبة، وهم ما يزالون في وقت التدارك والتعديل من السلوك، وهذا من رحمة الله تعالى بعباده. (38)

رحلة موسى عليه السلام العلمية

جاءت الآيات في قصة موسى لتقول لليهود ومَنْ لفَّ لفَّهم من كفار مكة: أنتم متعصبون لموسى وللتوراة ولليهودية، وها هو موسى يتعلم ليس من الله، بل من عبد مثله، ويسير تابعاً له طلباً للعلم.

فالعلم الذي يأتي من عند الله تعالى وليس بوساطة الرسل، يسمى العلم اللدني، حيث يختار الله سبحانه عبداً من عباده، وينعم عليه بعلم خاص من وراء النبوة.

إذن علينا أن نفرق بين علم وفيوضات تأتي عن طريق الرسول وتوجيهاته، وعلم وفيوضات تأتي من عند الله تعالى مباشرة لمن اختاره من عباده؛ لأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – يأتي بأحكام ظاهرية تتعلق بالتكاليف: افعل كذا ولا تفعل كذا، لكن هناك أحكام أخرى غير ظاهرية لها عِلل باطنة فوق العلل الظاهرية، وهذا ما اختص الله بها العبد الصالح.

فعلم موسى غير علم العبد الصالح؛ لذلك قال له: ﴿... **إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** (67) **وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا** (68)﴾، فهذا علم ليس عندك، فعلمي من كيس الولاية، وعلمك من كيس الرسل، وهما في الحقيقة لا يتعارضان، وإن كان لعلم الولاية علل باطنة، ولعلم الرسالة علل ظاهرة.

ففي الآية الكريمة: ﴿**قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا**(٦٦)﴾، كأن موسى عليه السلام يُعلمنا أدب تلقي العلم، وأدب التلميذ مع معلمه، فمع أن الله تعالى أمره أن يتبع العبد الصالح، فلم يقل له مثلاً، إن الله أمرني أن أتبعك، بل تلطف معه واستسمحه بهذا الأسلوب.

والرشد الذي طلبه موسى من العبد الصالح هو سداد التصرف والحكمة في تناول الأشياء، وهو أيضاً الرشد في مذهب العبد الصالح.

والإنسان حينما يكون واسع الأفق محباً للعلم، تراه كلما عَلِمَ قضية اشتاق لغيرها، فهو في نَهَم دائم للعلم لا يشبع منه.[39]

ففي الآيتين الكريمتين: ﴿ **قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** (67) **وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا** (68)﴾، يبدأ العبد الصالح يملي شروط هذه الصُّحبة ويوضح لموسى –عليه السلام– طبيعة علمه ومذهبه، فمذهبك غير

مذهبي، وعلمي من كيس غير كيسك، سوف ترى مني تصرفات لن تصبر عليه، لأنه لا علم لك ببواطنها، وكأنه يلتمس له عذراً على عدم صبره معه،[40] لذلك يقول في الآية الكريمة: ﴿**وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا** (68)﴾، فلا تحزن لأني قُلت: ﴿... **لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** (67)﴾؛ لأن التصرفات التي ستعترض عليها ليس لك خُبر بها، وكيف تصبر على شيء لا عِلْمَ لك به؟

لذلك نجد أن العلم الحديث أوجد شروطاً لازمة لحدوث التعلم الجيد من الدوافع والتعلم، والانفعالات والتعلم، والتعزيز والثواب والعقاب، وغيرها من شروط التعلم.[41]

ونلحظ في هذا الحوار بين موسى والخضر –عليهما السلام– أدب الحوار واختلاف الرأي بين طريقتين: طريقة الأحكام الظاهرية، وأن كلاً منهما يقبل رأي الاخر ويحترمه ولا يعترض عليه أو يُنكره، كما نرى أصحاب المذاهب المختلفة ينكر بعضهم على بعض، بل ويكفِّر بعضهم بعضاً، فإذا رأوْا مثلاً عبداً من عباد الله اختاره الله بشيء من الفيوضات، فكانت له طريقة وأتباع نرى من ينكر عليه، وربما وصل الأمر إلى الشتائم والتجريح، بل والتكفير.[42]

لقد تجلى في قول الخضر: ﴿**وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا** (68)﴾، مظهر من مظاهر أدب المعلِّم مع المتعلم، حيث احترم رأيه، والتمس له العُذر إن اعترض عليه، فكل منهما مذهبه الخاص، ولا يحتج بمذهب على مذهب آخر.[43]

ويعرض لنا الشعراوي شروط المعلم للمتعلم، فماذا قال المتعلم بعد أن استمع إلى هذه الشروط؟ فلسان حاله يقول في الآية الكريمة: ﴿**قَالَ**

سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ صَابِرًا وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69)﴾، أنا قابل لشروطك أيُّها المعلم فاطمئن، فلن أجادلك ولن أعارضك في شيء. وقدم المشيئة، ليستميله إليه ويحنّن قلبه عليه، على ما تفعل مهما كان، وهكذاجعل نفسه مأموراً، فالمعلم آمر، والمتعلم مأمور.[44]

وهذا تأكيد من الخضر لموسى في الآية الكريمة: ﴿**قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا** (70)﴾، وبيان للطريقة التي يجب اتباعها في مصاحبته: إنْ تبعتني فلا تسألني حتى أخبرك، وكأنه يُعلِّمه أدب تناول العلم والصبر عليه، وعدم العَجلة لمعرفة كل الأمور على حِدة.[45]

ويحيل الشعراوي إلينا مظهر من مظاهر السلوك الإنساني في الآية الكريمة: ﴿ **فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا** (77)﴾ وهو انسجام العبد المؤمن مع الكون من حوله،[46] وهذا ما ندعية برضى الإنسان عن الأشياء بمن حوله، في المقابل ترضى الأشياء عنه وتحن له، وهذا الذي نجده في سيرة الرسول من سلام الحجر، وحنو الغصن، وتسبيح الحصى، وفي عصرنا الحالي يدرس العلماء لغات الحيوانات وتواصلها.

لذلك حاول الشعراوي في مشهد إقامة الجدار في بلد يكثر فيه اللئام، أن يثبت لنا أن الإرادة لا تكون إلا للمفكر العاقل، أما من يرى إقامة الجدار لا فائدة منه، وهذا الفهم يتناسب مع أصحاب التفكير السطحي وضيِّقي الأفق، أما أصحاب الأفق الواسع الذين يعطون للعقل دوره في التفكير والنظر ويُدققون في المسائل فلا مانع لديهم أنْ يكون للجدار إرادة على

أساس أن لكل شيء في الكون حياةً تناسبه، ولله تعالى أن يخاطبه ويكون بينهما كلام.(47)

ففي الآية الكريمة: ﴿ **قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (78)**﴾، يستشف الشعراوي منها، كما قالوا: إن هذا من أدب الصُّحبة، فلا يجوز بعد المصاحبة أنْ نفترقَ على الخلاف، ينبغي أن نفترق على وفاق ورضاً؛ لأن الافتراق على الخلاف يُنمِّي الفجوة ويدعو للقطيعةَ، إذن: فقبل أنْ نفترق: المسألة كيت وكيت، فتتضح الأمور وتصفو النفوس.(48)

ثم لم يَفُت العبد الصالح أنْ يُرجع الفضل لأهله، وينفي عن نفسه الغرور بالعلم والاستعلاء على صاحبه، فيقول: ﴿... **وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (82)**﴾ ، أي: أن ما حدث كان بأمر الله، وما علَّمتك إياه كان من عند الله، فليس لي مَيزة عليك، وهذا درس في أدب التواضع ومعرفة الفضل لأهله.(49)

تعديل السلوكات الخاطئة عند الأفراد والمجتمعات في قصة ذي القرنين

وفي هذا السياق تنتقل الآيات إلى سؤال آخر من الأسئلة الثلاثة التي سألها كفار مكة لرسول الله بإيعاز من اليهود، وهو السؤال عن الرجل الطواف الذي طاف البلاد، وقد مَكن الله تعالى له من كل شيء سبباً؛ والتمكين: أي أن الله أعطاه إمكانات يستطيع بها أن يُصرِّف كل أموره التي يريدها؛ لأنه مأمون على تصريف الأمور على حَسب منهج الله.(50)

ففي الآيات الكريمات تقص علينا قصة ذي القرنين، وحسن تصرفه مع الأفراد والمجتمعات في تعديل السلوكات الخاطئة:﴿ **حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا**

الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (86) قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا (87) وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاء الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (88)﴾، وتضع لنا أساس عملية الجزاء التي هي ميزان المجتمع وسبب نهضته، فمجتمع بلا جزاءات تثيب المجد وتعاقب المقصّر مجتمع ينتهي إلى الفوضى والتسيّب، فإن أمِنَ الناسُ العقابَ تكاسلوا، وربما ما تعانيه مصر الآن من سوء الإرادة راجع إلى ما في المجتمع من أشخاص فوق القانون لا نستطيع معاقبتهم فيتسيب الآخرون.

وكذلك نرى المراتب والجوائز يظفر بها مَنْ لا يعمل، ويظفر بها مَنْ يتقرب ويتودد ويتملق وينافق، ولهؤلاء أساليبهم الملتوية التي يجيدونها، أما الذي يجد ويعمل ويخلص فهو منْهك القوى مشغول بإجادة عمله وإتقانه، لا وقت لديه لهذه الأساليب الملتوية، فهو يتقرب بعمله وإتقانه، وهذا الذي يستحق التكريم ويستحق الجائزة.

ولك أن تتصور مدى الفساد والتسيب الذي تسببه هذه الصورة المقلوبة المعوجة.

فما أجمل أن نرصد المكافآت التشجيعية والجوائز، ونقيم حفلات التكريم للمتميزين والمثاليين، شريطة أن يقوم ميزان الاختيار على الحق والعدل. [51]

ونفهم من الآية الكريمة: ﴿**قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا** (95)﴾، أن المعونة من الممكَّن في الأرض المالك للشيء يجب أن تكون حِسبة لله، وأن تُعين معونة لا تحوج الذي تعنيه إلى أن تُعينه في كل وقت، بل أعنه إعانة تغنيه أن يحتاج إلى المعونة فيما بعد، كأن تعلّمه أن يعمل بنفسه بدل أن تعطيه مثلاً مالاً ينفقه في يومه وساعته ثم

يعود محتاجاً؛ لذلك يقولون: لا تعطني سمكة، ولكن علّمني كيف أصطاد، وهكذا تكون الإعانة مستمرة دائمة، لها نَفَس، ولها عُمْر. (52)

لم يَفُتْ ذا القرنين — وهو الرجل الصالح — أن يسند النعمة إلى المنعم الأول، وأن يعترف بأنه مجرد واسطة وأداة لتنفيذ أمر الله، وكأنه يقول: أخذت المقومات التي منحني الله إياها، واستعملتها في خدمة عباده.(53)

ونلحظ أنّ ذا القرنين استخدم اللسانيات التواصلية مع كل قوم ممن مرّ بهم، بحسب بيئته المكانية والاجتماعية عبر "منظومة ثلاثية الأقطاب أولها: المرسل صاحب المبادأة في التواصل، وثانيها: المستقبل باعتباره هدفاً مباشراً للرسالة، وثالثها المجتمع باعتباره مصدر العلاقة بين أطراف التواصل، وباعتباره كذلك مصدر النظام الذي تبتني على أساسه هذه العملية." (54)

العلاقة بين العبد وربه

ومن الجوانب الهامة في التربية الإسلامية كما جاءت في النصوص القرآنية، من مثل الآية الكريمة: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلا صَالِحًا وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا** (110)﴾، السلوك الإنساني وتنظيمه في إطار العلاقة الرائعة بين العبد وربه، خشية الإنقياد وراء ما من شأنه إبعاد هذا المخلوق عن ذكر الله دوماً، ولعل السلوك الإنساني كما نص عليه القرآن الكريم يتصف بالإعتدال والإستقامة والإهتداء بشريعة الله. (55)

فهذه هي الوسيلة إلى لقاء الله؛ لأن العمل الصالح دليل على أنك احترمت أمر الآمر بالعمل، ووثقتَ من حكمته ومن حبِّه لك فارتاحت نفسك في ظل طاعته، فإذا بك إذا أويت إلى فراشك تستعرض شريط أعمالك، فلا تجد إلا خيراً تَسعدُ به نفسك، وينشرح له صدرك، ولا

تتوجس شراً من أحد، ولا تخاف عاقبة أمر لا تُحمَدُ عقباه، فمن الذي أنعم عليك بكل هذه النعم ووفقك لها؟

وفي نهاية تفسير سورة الكهف يروي لنا الشعراوي الشعر، ويقول:

وما أصدق ما قالته رابعة العدوية:

كُلُّهم يَعبدونَ منْ خَوفِ نارٍ ويرونَ النجاةَ حظاً جزيلاً

أو بأنْ يسكنوا الجِنان فيحظوا بقصورٍ ويشربوا سلبيلا

ليس لي بالجنانِ والنَّارِ حظٌ أنا لا أبتغي بحُبِّي بديلا

ثمّ يقول: فلا ينبغي للعبد أن يكون نفعياً حتى في العبادة، والحق سبحانه وتعالى أهْل بذاته لأن يُعبد، لا خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، فاللهم ارزقنا هذه المترلة، واجعلنا برحمتك من أهلها. [56]

لذلك سنجد أن السورة تختم آياتها لتؤكد ما جاء في افتتاحها من البشارة للمؤمنين العاملين للصالحات على أساس إيمانهم من باب الترغيب، وإنذار كلّ من كفر من أهل الكتاب، ومشركي مكة، وغيرهم ممن كفروا بالله تعالى من باب الترهيب. [57]

الخاتمة :

يتعلم الفرد من الثقافة التي ينشأ فيها التنافس الاقتصادي، والسياسي، والعلمي، أو غير ذلك من التنافس الشائع بين الناس في مختلف الثقافات الإنسانية.

لذلك تجد أن دافع التدين له أساس فطري في طبيعة تكوين الإنسان، وهو واضح في سلوك الإنسان في جميع عصور التاريخ.

وهذا الدافع يشعر الإنسان في أعماق نفسه، بالبحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون، وعبادته والتوسل إليه والالتجاء إليه طالباً منه العون

كلما اشتدت به مصائب الحياة وكروها، ويجد في هذا الحماية والرعاية، الأمن والطمأنينة.

قد يشعر الإنسان أحياناً ببعض الرغبات أو الدوافع غير المقبولة أو المثيرة لقلقه فيعمل على إبعادها من دائرة وعيه أو شعوره مما يؤدي في النهاية إلى كبتها في اللاشعور، وينفذ هذه الرغبات والدوافع في كثيرٍ من الأحيان، بطريقة لا شعورية في صورة فلتات اللسان وأخطاء الكلام من مثل: التبرير، والإسقاط، وتكوين ردة فعل.

لذلك حث الله تعالى الإنسان، على التفكير في الكون، والنظر في الظواهر الكونية المختلفة، والتأمل في بديع صنعه، ومحكم نظامه، وهذا يدعونا إلى الملاحظة، والتفكير والبحث والتحصيل العلمي.

ونلحظ أن من أخطاء التفكير عدم كفاية البيانات، فكثيرٌ من النصائح تدور حول هذه الحكمة:

فلا تتعجل في إبداء الرأي فيما لا تعلم، ولا تتعجل في إصدار الأحكام دون أدلة أو بيانات كافية، وهذه من العوامل الهامة لكثير من أخطاء التفكير.

إن كثيراً من حالات التحيز العاطفي والانفعالي، تؤثر في تفكيرنا وتميل بنا إلى التحيز والوقوع في الخطأ فيما نصدره من أحكام.

ففي نهاية المطاف علينا قبول الرأي والرأي الآخر، والتفاعل مع الآخر، وهذا مما يجعلنا نتبع الخطوات المنطقية في التفكير والابداع والتميز[(58)]

توصيات :

لا بدَّ من معاودة دراسة القرآن الكريم دراسة تربوية نفسية ضمن إطار اللغة، واستنباط الضوابط الواردة فيه في معالجة السلوك البشري، ومحاولة

العلماء استخدام تلك الضوابط في تعديل سلوك المجتمع والأفراد، فهي خير وسيلة من أجل بناء مجتمع متآلف خالٍ من العنف والسلوكات الخاطئة عند الأفراد والمجتمعات.

الهوامش :

[1]- ديريك بيكرون، اللغة وسلوك الإنسان، ترجمة د.محمد كبه، 59.
[2]- أحمد الحسن، الفائدة التخاطبية في نظرية النحو العربي ، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، إشراف أ.د. فيصل صفا، المقدمة.
[3]- انظر: سمير استيتية، رياض القرآن، عالم الكتب الحديث، إربد، 2005، ص 7-8.
[4]- انظر: خولة بشير عابدين، تفسير سورة الكهف، المأمون، عمّان، 2006.
[5]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 9.
[6]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8830.
[7]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8831.
[8]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8832.
[9]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8834.
[10]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8838.
[11]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8838.
[12]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8840.
[13]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8841.
[14]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8841.
[15]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8844.
[16]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8844.
[17]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8847.
[18]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8849.
[19]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8850.
[20]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8852.
[21]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8863.
[22]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8863.
[23]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8869.
[24]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8869.
[25]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8880-8881.
[26]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8883.
[27]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8886.
[28]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8889-8891.
[29]- حديث متفق عليه، رقمه في صحيح البخاري (6463)، وفي صحيح مسلم (2816).
[30]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8896.

[31]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8899.
[32]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8902.
[33]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8904.
[34]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8906-8907.
[35]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8910-8912.
[36]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8925.
[37]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8926-8927.
[38]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8932-8933.
[39]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8954-8957.
[40]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8957-8958.
[41]- للمزيد انظر: فؤاد أبو حطب وآمال صادق، علم النفس التربوي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1977، القاهرة، ص239-281.
[42]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8958.
[43]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8958.
[44]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8958-8959.
[45]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8959.
[46]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8964.
[47]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8963.
[48]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8966.
[49]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8974.
[50]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8981.
[51]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8985.
[52]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8990.
[53]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 8992.
[54]- سمير استيتية، اللسانيات، عالم الكتب الحديث، إربد، 2005، ص 675. للمزيد انظر: اللسانيات، 676-728.
[55]- انظر: يعقوب نشوان، المنهج التربوي من منظور إسلامي، دار الفرقان، 1991، عمّان، ص 258-259.
[56]- انظر: الشعراوي، البيان في تفسير القرآن، دار الأخبار، القاهرة، ص 9014.
[57]- انظر: محمد البهي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مكتبة وهبة، 1978، القاهرة، ص 54.
[58]- د. محمد نجاتي، القرآن وعلم النفس، دار الشروق، ط2، 1985، ص 127-143.

تجلّيات النّظرية السّياقيّة من خلال نظرية النّظم للجرجاني

الأستاذ نعمان سلطاني جامعة المسيلة – الجزائر

ترجع نظريّة السّياق ـــ في الدّراسات الحديثة ـــ إلى اللّغوي الإنكليزي ((فيرث)) وبمقتضى هذه النّظريّة تجد المعنى يفسّر على أنّه وظيفةٌ في سياق[1]، ومعنى الكلمة يكمن في دورها الذي تؤدّيه في الكلام، أو الطّريقة التي تستعمل بها.

ويرى أصحاب المنهج السّياقي أنّ ((معظم الوحدات الدّلالية تقع في تجاورٍ مع وحداتٍ أخرى، وأنّ معاني هذه

الوحدات لا يمكنُ وصفُها أو تحديدُها، إلاّ بملاحظة الوحدات الأخرى، التي تقع مجاورةً لها)) [2]

فالسّياق هو الذي يحدّد قيمة الكلمة في أحوال ورودها في التركيب، فللكلمة من المعاني المتنوّعة ما ليس في وسعنا أن نكتشف المعنى المراد، إلاّ بطريق ورودها في سياق معيّن، يقول ((جون لاينز)): ((لا يمكن فهم أيّة كلمةٍ على نحوٍ تامٍّ، بمعزلٍ عن الكلمات الأخرى، ذاتِ الصّلة بها، والتي تحدّد معناها)) [3].

وفي نظريّة السّياق ينتفي الحسنُ والقبحُ أو المفاضلةُ بين الألفاظ ((فالكلمةُ الواحدةُ لا تحسن أو تقبح على الإطلاق، فالكلمة الوحشية أو الغريبة تتّسم بالحسن، وتتّصف بالجمال إذا اقتضاها الموقف، وأدّت غايتها

لدى المتلقّي))[4]، ((فبعد انتقاء الكلمات الخاصّة لموضوعٍ معيّنٍ، تُراعَى الأبعاد والظّلال والإيحاءات المختلفة للكلمات حتّى تكون))[5] ((ملائمةً للموضوع الذي سِيقت له))[6]، فنظرية السّياق تتمثّل بدراسة ((الكلمة داخل التّركيب أو التّشكيل الذي ترد فيه؛ إذْ لا يظهر معنى الكلمة الحقيقي، أو لا تتحدّد دلالتها إلاّ من خلال السّياق بضروبه المختلفة))[7]؛ إذْ لا تقتصر دراسة السّياق على السّياق اللّغوي فحسب، بل تتعدّاه إلى السّياق العاطفيّ، والسّياق الاجتماعيّ، والسّياق الثّقافي، وسياق الموقف الذي ترد فيه الكلمة[8].

وقد سبق علماء الإعجاز هؤلاء المحدَثين بدراساتٍ أصيلةٍ للنّظرية السّياقية، توّجت هذه الدراسات بما اصْطُلح عليه بـــ ((نظريّة النّظم))، ولعلّ أبرزَ رُوَّاد هذه الفكرة عبد القاهر الجرجاني، واضع أصول البلاغة، ومن أئمَّة اللّغة[9]؛ إذِ النّظم ((عنده هو تعليق الكلم بعضِها ببعضٍ، وجعلِ بعضِها بسببٍ من بعضٍ)) [10].

ومن هنا تظهر أصالة الدّراسات اللّغوية العربيّة وعمقها، فقد سبقت نظريةُ النّظمِ النّظريةَ السّياقيةَ بتسعة قرون، إنْ لم نقُلْ أكثرَ من ذلك، إذا ما نظرنا إلى جذور نظريّة النّظم[11].

أمّا ربطنا نظرية النّظم بنظرية السّياق؛ فلأنّها نشأت وترعرعت في رحاب الإعجاز القرآني؛ إذْ هي أحد وجوه الإعجاز اللّغوي، ولا سيما البياني، ولها الارتباط الوثيق بموضوع بحثنا؛ إذْ بفهم نظرية النّظم يزول الغموض المكتنف للألفاظ المتقاربةِ، المظنونِ ترادفُها، فضلاً عن اعتمادنا على موروثنا اللّغوي قبل الدّرس الحديث.

وفي ضوء نظرية النّظم فهم إعجاز القرآن؛ إذِ الإعجاز عند عبد القاهر الجرجاني ((ليس في الكلمة المفردة، وليس في معاني هذه الكلِمة، وليس في تركيب الحركات والسّكنات، وليس في المقاطع والفواصل، وليس في خفّة الحروف، وليس في تلاؤم الحروف... وليس في الاستعارات، وليس في الوزن وسهولة اللّفظ، وليس في الصّرفة)) [12]، بل الذي أعجز العرب أن يأتوا بمثله تلك المزايا التي ((ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كلّ مثلٍ، ومساقِ كلِّ خبرٍ، وصورةِ كلِّ عِظَةٍ وتنبيهٍ، وإعلامٍ وتذكيرٍ، وترغيبٍ وترهيبٍ، ومع كلِّ حجّةٍ وبرهانٍ، وصفةٍ وتبيانٍ.

وبهرَهم أنهم تأمَّلوه سورةً سورةً، وعُشرًا عُشرًا، وآيةً آيةً، فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينبُو بها مكانها، ولفظةً يُنْكَرُ شأنها، أو يُرى أنَّ غيرَها أصلحُ هناك أو أشبهُ، أو أحرى وأخلقُ، بل وجدوا اتِّساقًا بهرَ العقولَ، وأعجزَ الجمهورَ، ونظامًا والتِئامًا، وإتقَانًا وإحكامًا)) [13].

فكلام الجرجاني صريحٌ في أنّه لا يقوم مقامَ المفردة القرآنية ما يشابهها أو يقاربها، بل لها من الاتّساق والالتئام في سلكها ممّا لا يمكن أن تُبدَل بغيرها، فنظمُه في سياقه كنظم الدُّرَرِ في السِّلك، بل هو أكثرُ روعة وحُسنًا، ويقول أبو هلال العسكري في كتابه ((الصّناعتين)): ((وحُسن الرَّصْفِ أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتُمَكَّنَ في أماكنها... وتُضَمَّ كلُّ لفظةٍ إلى شكلِها، وتُضَافَ إلى لفقِها)) [14].

ولعلّ في كلام العسكري السّابق إشارةً بديعةً طالما شغلت هذا البحث، وهي الاقترانات اللّفظية، وأثرها في كشف الفروق؛ إذْ قد يُعرَف الفرق في المفردة بمعرفة قريناتها ولفقِها، وسنأتي على ذكر ظاهرة الاقتران اللّفظي عند ذكر أسس التّفريق اللّغوي.

ومن بديع القول فهم الخطابي لإعجاز القرآن؛ إذْ يقول: ((وأمّا رسوم النّظم، فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر؛ لأنها لِجَامُ الألفاظ، وزِمَامُ المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضُه ببعضٍ، فتقوم له صورةٌ في النَّفس، يتشكَّل بها البَيان))[15].

وأوضح القاضي عبد الجبّار (ت 415 هـــ) أثر النّظم فيما تكتسبه المفردة من ظلال معنويّة، عبّر عنها بالصّفة التي تكون عليها الكلمة عند ضمّها في الكلام، وكأنّه يريد بالصّفة الصّورةَ التي تكتسبها الكلمة عند ضمّها في سياقٍ معيَّنٍ، فيقول: ((اعلم أنّ الفصاحةَ لا تظهر في أفراد الكلام؛ وإنما تظهر في الكلام بالضّم على طريقةٍ مخصوصةٍ، ولا بُدَّ مع الضّم من أن يكون لكلّ كلمةٍ صفةٌ، وقد يجوز في هذه الصّفة أن تكون بالمواضَعَة التي تتناول الضّم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثّلاثة رابعٌ؛ لأنّه إمّا أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركتها، أو موقعها، ولا بُدَّ من هذا الاعتبار في كلمة، ثم لابُدَّ من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضمَّ بعضُها إلى بعضٍ؛ لأنّه قد يكون لها عند الانضمام صفةٌ، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنّما تظهر مزيَّة الفصاحة بهذه الوجوه، دون ما عداها))[16].

وفي كلام القاضي السّابق ما يمكّننا من رسم **منهجٍ** دراسةِ الألفاظِ المتقاربةِ من خلال السّياق؛ إذْ يمكن أن ينظر إليها من حيث مقامُها ومناسبةُ ورودها، أو تبادلُ مواقعها في متشابه الآيات، وغير ذلك.

ثانيًا: المتشابه اللّفظِي في القرآنِ الكريمِ:

المتشابه اللّفظي أحد علوم القرآن التي تبحث في بيان ما تكرّر من الآيات وتوجيهه في القرآن الكريم لفظًا، قال تاج القرّاء الكرماني (ت نحو 505 هـ) في كتابه أسرار التّكرار* في القرآن: ((هذا كتاب فيه الآيات المتشابهات التي تكرّرت في القرآن، وألفاظها متّفقة، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان، أو تقديم أو تأخير، أو إبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك ممّا يوجب اختلافًا بين الآيتين أو الآيات التي تكرّرت))[17].

فموضوع هذا العلم كما أثبته علماء هذا الفنّ هو توجيه: الآيات المتشابهة لفظًا[18]، وقد أثبت الحقّ سبحانه لكتابه هذا العلم، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ﴾ (الزّمر 23).

عن مجاهد (ت 104 هـ): ((قوله كتابًا متشابهًا مثاني، قال في القرآن كلّه))[19]، فالقرآن يشبه بعضُه بعضا، ويدلّ بعضُه على بعضٍ، ويصدّق بعضُه بعضًا، وسُمِّي بالمثاني لأنّه يثنى فيه بعضُ القصص والأخبار والأحكام والمواعظ بتصريفها في ضروب البيان، ويثنى أيضًا في التّلاوة، فلا يملّ لحسن مسموعه[20].

وقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي﴾ (الحجر 87)؛ المثاني القرآن كلّه وسُمِّي القرآن مثاني؛ لأنّه تثنى فيه القصص والأنباء على أحدِ وجوهِ التفسيرِ[21].

وبهذا التفسير للآيتين السّالفتي الذّكر فسّر بعضُهم علمَ المتشابه، قال الزّركشي عن علم المتشابه ((وهو إيراد القصّة الواحدة في صورٍ شتّى، وفواصلٍ مختلفةٍ، ويكثُر في إيرادُ القصصِ والأنباءِ))[22]، ((وحكمته التّصرّفٌ في الكلام، وإتيانه على ضُروبٍ؛ ليُعلَم عجزُهم عن جميع طرُق ذلك)) [23].

وهذا العلم فرع من أفنان الإعجاز البياني للقرآن الكريم، جاء ليثبت عجز العرب بطريق لغتهم؛ إذْ من ((سنن العرب التكرير والإعادة؛ لإرادة الإبلاغ، بحسب العناية بالأمر))[24]، وهو ((من البديع عندهم)) [25]، وقد عدّه ابن الأثير من مفاتل علم البيان ووصفه بدّقة المأخذ[26].

ولقد أثبت الخطيب الإسكافي ـــ وهو أبرز علماء هذا الفنّ ـــ أن ليس في القرآن تكرار إلاّ وله قصد يبعث على ذلك التّكرار، فهو يقول: ((إذا أعيد الكلام لأسباب مختلفة، لم يُسَمَّ تكرارًا)) [27].

فكان أن تحدى القرآنُ العزيز العربَ الفصحاءَ وبلغاءَ الأمم في أنّه معجزٌ لا يُبَارَى؛ لروعة تعبيره، وتأليفه بتكراره، وهو معنًى دقيقٌ في التّحدي؛ إذْ أنّ وروده في القرآن ممّا يحقّق للعرب عجزهم[28].

وهذا العلم يمكن أن يندرج في الدّراسات الحديثة تحت دراسة السّياق؛ إذْ أنّ من يتتبّع أقسامه يجدها لا تخرج عن إطار النّظم، ومعالجة المفردات في التعبير القرآني: كاختلاف النّظم بين آيتين بما يشبه ردّ العَجُزِ على الصَّدر، كقوله تعالى في آيةٍ: ﴿وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ (البقرة 58)، وفي آية أخرى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً ﴾ (الأعراف 161).

أو ما يكون فيه التشابه بالزّيادة والنّقصان، إذْ في البقرة: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ (البقرة 6)، وفي يس: ﴿وَسَوَاء﴾ (يس 10)، بزيادة واو، وغير ذلك من التّقديم والتأخير، والتّعريف والتّنكير، والجمع والإفراد، وإبدال حرفٍ بغيره، وإبدال كلمةٍ بأخرى[29].

والذي يعنينا من أقسام المتشابه اللّفظي هي تلك الآيات المتشابهات التي تُبدَل فيها كلمةٌ بأخرى، كقوله تعالى في محكم تتريله: ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾ (البقرة 60)، وقوله في موضعٍ آخرَ: ﴿فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾ (الأعراف 160)، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾ (طه: 11)، وفي آية أخرى: ﴿فَلَمَّا جَاءهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (النمل 8)، وكقوله تعالى: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (طه 40)، وفي أخرى: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (القصص 13).

فالوقوف على فروق هذه الألفاظ المتقاربة في المعنى، إنما يكون في سياق ورودها من الآيات أو السور جميعها؛ إذْ ((أنّ كلّ موضعٍ أتى فيه بما اقتضاه المعنى من اللّفظ)) [30].

يقول الدّكتور فاضل صالح السّامرائي: ((قد تكون للسّياق الذي ترد فيه الآية سمة تعبيرية خاصّة؛ فتتردد فيه ألفاظ معيّنة، بحسب تلك السّمة، وقد يكون للسّورة كلّها جوّ خاصّ، وسمة خاصّة، فتُطبَع ألفاظُها بتلك السّمة، وهذا واضحٌ وكثيرٌ في القرآن الكريم؛ إذْ كثيرًا ما نرى تعبيرين يتشابهان إلاّ في لفظٍ واحدٍ، وإذا ما دقّقنا النّظر وجدنا أنّ كلّ لفظةٍ اختيرت بحسب السّمة التعبيرية لهذا السّياق أو ذاك)) [31].

وفضلاً عن سياق التعبير تجد أنّ مقتضى الحال هو الآخر له الأثر في بيان اختلاف المتشابه بلفظة ومقاربها؛ إذْ لكلّ مقامٍ مقالٌ، وسنأتي على ذكر مقام الآيات وأثره في الفروق.

وقبل أن نختم موضوع المتشابه اللّفظي، ينبغي أن نبيّن أنّ هذا العلم يختلف عن علم المتشابه، الذي يقابله علم المحكم؛ إذْ معنى الأخير هو المتشابه الذي لا يُعلَم المرادُ بظاهره، حتّى يقترن به ما يدلّ على المراد منه لالتباسه، وقال مجاهد: المحكمُ ما لم يشتَبه معناه، والمتشابه ما اشتَبهت معانيه، وسُمِّي متشابهًا لاشتباه المراد منه بما ليس بمراد[32].

فهذا المتشابه هو من المتشابه المعنويّ؛ الذي خفِي على النّاس معرفتُه، وهو الذي أشارت إليه الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ (آل عمران 7).

لذا كان لآيات الصّفات الحظّ الوافر من علم المتشابه؛ لأنّه قد خفي المراد بها إلاّ بالتأويل كقوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح 10)، وقوله: ﴿إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة 40)، وقوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾ (الفجر 22)، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه 5).

في حين تجد المتشابه اللّفظي لا يخرج عن الآيات التي تكرّرت العبارات فيها وتشابهت إلاّ في لفظٍ، أو حرفٍ، أو تقديمٍ وتأخيرٍ، أو حذفٍ وزيادةٍ، وغيرِ ذلك.

ثالثًا: نسقيّة المقال والمقام في النّظم القرآني:

لقد أخذ التّصوير الفني للقرآن الكريم قلوب سامعيه من أرباب الفصاحة ــ أول نزوله ــ وملك عليهم أسماعهم، على الرّغم من أنّ ألفاظه هي عين ألفاظهم، وحروفه من جنس حروفهم، لكن الذي هالهم اختيار الألفاظ في مقامها الذي تقتضيه من النّظم، واتّساقها مع المناسبة التي جاءت لتؤدّيها، فأعطى مقام الآيات الحيويّة للألفاظ، حتّى أصبحت شخوصا تعبّر عن حياتها في بيئتها التي صدرت منها.

((ولقد استطاع الدّارسون أن يربطوا وجود الكلمة بسياق الآية، فبيّنوا حاجة المقام إليها، واستحقاقها بالمكان، وتفرّدها به، وقد عوّلوا على منطق اللّغة العربيّة فكان معيارًا واضحًا، وعوّلوا على التذوّق فكان معيارًا ناجحًا على الأغلب في تأمّلات القدامى منهم... وقد دأب القدامى في الإحاطة بالأمر، وغالبًا ما استعانوا بالفروق ليبيّنوا أهمّية المفردة، فكانوا موضوعيّين))[33].

ولعلّ بعضَ الدّارسين يظُنُّ أنّ ((سياق المقام)) لم يُعرَف إلاّ في أوساط المحدَثين، فقد قيل: إنّ أوّلَ من استعمل مصطلح ((سياق المقام)) هو العالم الاجتماعي ((مالينوفسكي))، وأوّل من طبّقه في الدّراسات اللّغوية هو اللّغوي البريطاني ((فيرث))، وتكفي عبارة الأقدمين ((لكلِّ مقامٍ مقالٌ)) دليلاً لدحض المقولة السّابقة، فالدّراسات السّياقية العربيّة سبقت دراسات الغربيّين بأكثرَ من ألفِ عام، وقد عقدَ الجاحظُ في كتابه ((البيان والتبيين)) مبحثًا عن سياق المقام[34]، ثم تتالت الدّراسات السّياقية، ولا سيَما في دراسة الدّلالة السّياقية للقرآن الكريم المتمثّلة بكتب الأشباه والنّظائر في

القرآن الكريم؛ ولعلّ أوّلَ كتابٍ فيها هو كتابُ ((الأشباه والنّظائر في القرآن الكريم))، لمقاتل بن سليمان البلخي (ت 150 هـ).

وكانت عبارة الأقدَمين ((لكلِّ مقامٍ مقالٌ)) جامعةٌ مانعةٌ تكفي دارسي الدّلالات السّياقية؛ إذِ ((المعنى الدّلالي يعتمد في تكوينه على عنصرين: معنى المقال: وهو المعنى الحرفي أو المعنى الظّاهري للنّص، ومعنى المقام: وهو مكوّن من ظروف أداء المقال، وهي التي تشتمل على القرائن الحاليّة)) [35].

وهذا ما عبّروا عنه بالمعنى الخارجي والمعنى الدّاخلي للجملة، ويعبّر عنه بعضهم بالمعنى القصدي والمعنى التوسّعي [36].

وقد أدرك القدامى تلك الإشارات والإيحاءات التي يلتمسها السّامع في كلام المتخاطبين بحسب مقتضى الحال، يقول ابن خلدون (ت 808 هـ): ((ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات المحتاجة للدّلالة عليه أحوال المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدّلالة عليه؛ لأنّه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلم، فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه)) [37].

ذلك في كلام البشر من ذوي النّباهة والبلاغة، فكيف بالكلام المعجز الذي شغلت تراكيبه وعباراته أذهان البلغاء، لذلك خلَص علماء الإعجاز إلى أنّ من أسرار الكتاب العزيز هو اختيار اللّفظ المناسب للمعنى المراد بحيث لا يحلُّ غيرُه في محلِّه، فلا ترد الكلمة إلاّ إذا كانت هي التي يقتضيها سياق المقام، ويطلبها النّظم [38].

قال عبد القاهر الجرجاني في رسالته الشّافية في وجوه الإعجاز: ((اعلم أنّ لكلّ نوعٍ من المعنى نوعًا من اللّفظ هو به أخصّ وأولى، وضروبًا من

العبارة هو بتأديته أقومُ، وهو فيه أجلى، ومأخذًا إذا أُخذ منه كان إلى الفهم أقربَ، وبالقَبول أخلقَ، وكان السّمع له أوعى، والنّفسُ إليه أميلَ)) [39].

ويقول الزّركشي: ((ممّا يبعث على معرفة الإعجاز اختلاف المقامات، وذكر في كلّ موضعٍ ما يلائمُه، ووضع الألفاظ في كلّ موضعٍ ما يليق به، وإن كانت مترادفةً، حتى لو أُبدِل واحدٌ منها بالآخرَ، ذهبت تلك الطَّلاوة، وفاتت تلك الحَلاوة فمن ذلك ...قوله: ﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ (الأحزاب 4)، وفي موضعٍ آخرَ: ﴿فِي بَطْنِي مُحَرَّراً﴾ (آل عمران 35)، استعمل الجوفَ في الأوَّلِ، والبطنَ في الثاني مع اتفاقهما في المعنى، ولو استعمل أحدهما في موضع الآخر، لم يكن له من الحسن والقَبول عند الذَّوق ما لاستعمال كلٍّ واحدٍ منهما في موضعِه)) [40].

وقد راعى علماء البيان القرآني مناسبة المفردات للمقام الذي تأتي فيه، وأنّ المعنى إنّما يطلب من اللّفظة في مقامها، ممّا يقطع السّبيل أمام المرادفات أن تقوم مقامها، يقول الخطيب الإسكافي: ((إذا أورد الحكيم ـــ تقدّست أسماؤُه ـــ آيةً على لفظةٍ مخصوصةٍ، ثم أعادها في موضعٍ آخرَ من القرآن، وقد غيّر فيها لفظة كما كانت عليه في الأولى، فلا بُدَّ من حكمة هناك تُطلَب، فإذا أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها فليس لأنّه لا حكمة هناك، بل جهلتم)) [41].

فكلام الإسكافي قطعيٌّ في منع ترادف المفردات، إذا ما روعي فيها مقام ورودها في السّياق، وقد التزم الإسكافي ذلك في كتابه ((الدُّرَّة)) الذي ألَّفه في الآيات المتشابهات، واستطاع أن يقنع القارئ بأنّ المفردة القرآنية مرتبطة بالموقف الذي يبسطه القرآن، ومن ذلك تفريقه بين الآيتين: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾ (الكهف 71)، في حكاية خرق الخضر عليه السلام للسّفينة، ثم غايَر

اللّفظ عند قتل الغُلام، فقال تعالى في محكم تنزيله: ﴿ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُّكْراً﴾ (الكهف 74).

يقول الإسكافي في ذلك: ((للسّائل أن يسأل عن الإمر والنُّكر، وهل يصلح أحدهما في موضع الآخر، أم لكلٍّ واحدٍ معنى يخصِّصُه بمكانه.

والجواب أن يقال: قيل الإمر: إنّه الدّاهية، وقيل: إنّه العجب، والنُّكر ما تنكر العقول ولا تعرفه ولا تجوِّزه... والعجب قد يكون غير مُنكَرٍ، والنُّكر لا يستعمل إلاّ في المذموم الذي يخرج عن المعروف في العقل أو الدّين فاختصّ الأوّل بالإمر؛ لأنّ خرق السّفينة التي لم يغرقْ فيها أحدٌ أهونُ من قتل الغلام الذي قد هَلك)) (42).

وقد يقف علماء الإعجاز على مقام المفردة بمقارنتها بمرادفاتها، وإن لم تقع في القرآن الكريم تلك المفردات؛ وإنما يستعملون هذا الأسلوب أو طريقة الفرق الدّلالي لبيان مزيّة المفردة في موضعها، واختيارها من بين مقارباتها، وقد سبق أن تكلمنا على دقّة انتقاء المفردة القرآنية، وجمال المفردة في مكانها، وممّن سلك أسلوب الفرق الدّلالي أساسًا لبيان مناسبة المقام للمفردة القرآنية ــ الباقلاّني في كتابه ((الإعجاز))، فهو يقول في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ (غافر 5): ((هل تقع في الحسن موقع قوله: ﴿لِيَأْخُذُوهُ﴾ كلمة، وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة، وهل يسدُّ مَسَدَّه في الأصالة نكتة، ولو وضع موضع ذلك ((ليقتلوه)) أو ((ليرجموه)) أو ((لينفوه)) أو ((ليطردوه)) أو ((ليهلكوه)) أو ((ليذلوه))، ونحو هذا ما كان بديعًا ولا بارعًا ولا عجيبًا ولا بالغًا.

فانتقد موضع هذه الكلمة، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخيّر الكلام، وانتقاء الألفاظ، والاهتداء للمعاني))[43]، فالباقلاّني ((فهم أنّ هذا الفعل يدلّ على غاية العنف دون سائر أفعال الإجرام))[44].

ويقف الخطابي على لفظه ((أكله)) من قوله تعالى: ﴿ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ (يوسف 17) فيبيّن مناسبتها، ولم تقم مقامها لفظه الافتراس، مع أنّ المعروف من الذّئب والسّباع الافتراس وليس الأكل، فيقول: ((فإنّ الافتراس معناه في فعل السّبع القتل فحسب، وأصل الفرس دقّ العُنق، والقوم إنما ادّعوا على الذّئب أنّه أكله أكلاً، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظمًا؛ ذلك لأنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باقٍ منه، يشهد بصحّة ما ذكروه)) [45].

ويتبع الزّمخشري أسلوب الفرق الدّلالي ـــ أيضا ـــ لبيان مقام المفردة، ففي قوله تعالى: ﴿وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ (النّساء: 4) يقول: ((ولم يقُل: فإن وهبن أو سمحن؛ إعلامًا بأنّ المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبةً، وقيل: ((فإن طبن لكم عن شيء منه))، ولم يقُل: فإن سمحن لكم عنه بعثًا لهنّ على تقليل الموهوب)) [46].

ومن هنا كان إيثار الفرق الدّلالي من أسس علماء الإعجاز؛ في كشف مقام الآيات، ولاسيما اختيار المفردة في موضعها، واتبع هذا النهج كثير من المحدَثين فبيّنوا تفرّد المفردة القرآنية بمكانها من حيث ملاءمتُها للسّياق الذي تقوم فيه، فقد لا تكون للكلمة مزيّة في كلامنا، ((فإذا قرأناها في الآيات، وجدنا أنها تتجاوز كلّ تعابيرنا، متمكّنة من موضعها بمنزلة اللّبنةِ المطلوبة للبناء الكلّي)) [47].

ومن تلك التلميحات لبيان جمال الفرق بتذوقّه في جوّ المقام، قولُ أحد المحدَثين في قوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ (لقمان 14).

يقول: فعبّر بكلمة ﴿ وَوَصَّيْنَا ﴾ بدلاً من أمرنا، إشعارًا بأنّ المسألة مفروغٌ منها، تحتاج إلى تحريك النّفس نحوها، لا إلى الإلزام)) [48].

وتقول عائشة عبد الرّحمن في الآية الكريمة: ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالاً لُّبَداً﴾ (البلد 6) مبيّنة البعد النّفسي للفعل ﴿أَهْلَكْتُ﴾: ((ولم يقل أنفقت مع قربها؛ وذلك لأنّ الإهلاكَ أولى بالغرور والطّغيان، وأنسبُ لجوّ المباهاة والفخر المسيطر على المقام)) [49].

ونخلُصُ مما تقدّم إلى أنّ الفرقَ الدّلالي له الأثرُ الواضحُ في بيان سياق المقام، وارتباط المفردة القرآنية بالمناسبة التي تقتضيها، من حيث إنها تحقّق إيحاءً نفسيًّا، وتوسُّعًا في ظلال الدّلالة اللّغوية، بحيث إذا أُبدِلت بغيرها ذهب رونقُ البلاغة، وغابت تلك الإيحاءات النّفسية والظِّلال المعنوية.

الهوامش:

---

[1] : ينظر: علم الدّلالة لأحمد مختار/ 68، ووصف اللّغة العربية دلاليًّا/ 99.

[2] : ينظر: علم الدّلالة لأحمد مختار /68-69.

[3] : ينظر: اللّغة والمعنى والسّياق/ 83، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق، دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد، ط/1، 1987م.

[4] : ينظر: المعنى الشعري في التراث النقدي/ 961، د. حسن طبل، مكتبة الزّهراء ــ القاهرة 1985م، وينظر: علم الدّلالة دراسةً وتطبيقًا/ 102، د. نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قاريونس ــ بنغازي.

(5) : ينظر: علم الدّلالة ــ دراسةً وتطبيقًا/ 102.
(6) : ينظر: علم المعاني/ 8، د. درويش الجندي، دار النّهضة مصر ــ القاهرة، وينظر: الزينة في الكلمات الإسلامية 68/1، أحمد بن حمدان بن أحمد أبو حاتم الرّازي (ت 322 هــ) تحــ: حسين بن فيض الله الهمذاني، ج/1، طبع بدار الكتاب بمصر 1957م، و ج/2، طبع بمطبعة الرسالة ــ القاهرة 1958م.
(7) : ينظر: علم الدّلالة ــ دراسةً وتطبيقًا/ 95.
(8) : ينظر: علم الدّلالة لأحمد مختار/ 69.
(9) : ينظر: الأعلام للزّركلي 48/4.
(10) : ينظر: الإعجاز القرآني ونظرية النّظم/ 120، د. حاتم صالح الضامن، في ضمن بحوث المؤتمر الأول للإعجاز القرآني ببغداد 1410 هــ 1990م.
(11) : ينظر: جذور نظرية النّظم في: الإعجاز القرآني ونظرية النظم/ 120-128.
(12) : ينظر: الإعجاز القرآني ونظرية النّظم/ 130، وينظر: دلائل الإعجاز/ 385، عبد القاهر بن عبد الرحمن بم محمد الجرجاني (ت 471 هــ) تحــ: محمود محمد شاكر ــ لقاهرة.
(13) : ينظر: دلائل الإعجاز/ 39.
(14) : ينظر: كتاب الصّناعتين/ 167، الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (ت بعد 395 هــ) تحــ: محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، مصر 1971م.
(15) : ينظر: بيان إعجاز القرآن/ 36.
(16) : ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل ((إعجاز القرآن)) 199/16، للقاضي للقاضي عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الهمذاني (ت 415 هــ) تحــ: أمين الخولي، القاهرة 1960م.
* : والحق أنّ اسمه ((البرهان في متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان)) هذا ما سماه به المؤلف نفسه. ينظر: ص 19 من أسرار التكرار في القرآن، تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر الكرماني (ت نحو 505 هــ) دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار بوسلامة للطباعة والنّشر ــ تونس، ط/1، 1983م.
(17) : ينظر: أسرار التكرار في القرآن/ 17.

[18] : ينظر: درة التنزيل/ 7، وملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه متشابه اللفظ من آي التنزيل 145/1، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي (ت 708 هـ) تحـ: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي ـــ بيروت، ط/1، 1403 هـ ـــ 1983م، والمبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم/ 32-38، عبد المجيد ياسين الحميدي، دكتوراه، آداب ـــ بغداد 1998م.

[19] : ينظر: جامع البيان 210/23.

[20] : ينظر: جامع البيان 210/23، وتفسير ابن كثير 51/4، ومناهل العرفان في علوم القرآن 195/2، محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367 هـ)، تحـ: مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر ـــ بيروت، ط/1، 1996م.

[21] : ينظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم/ 27، الحسين بن أحمد المعروف بابن خالويه (ت 370 هـ)، دار التربية ـــ بغداد، والتبيان في تفسير غريب القرآن/ 363.

[22] : ينظر: البرهان في علوم القرآن 112/1، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن/ 85، لجلال الدين السّيوطي، تحـ: علي ابن محمد البجاوي، دار الثقافة العربية ـــ القاهرة 1973م.

[23] : ينظر: البرهان في علوم القرآن 112/1.

[24] : ينظر: الصّاحبي/ 158.

[25] : ينظر: إعجاز القرآن للباقلاني/ 106.

[26] : ينظر: المثل السّائر 146/2.

[27] : ينظر: درّة التنزيل/ 82.

[28] : ينظر: إعجاز القرآن ـــ للرّافعي/ 193-194.

[29] : ينظر: البرهان في علوم القرآن 112/1-132، والإتقان 114/2-116.

[30] : ينظر: درّة التنزيل/ 129.

[31] : ينظر: التعبير القرآني/ 212.

[32] : ينظر: متشابهات القرآن ومختلفه/ 2، محمد بن علي المازندراني المعروف بابن شهر آشوب (ت 588 هـ)، شركة سهامي ـــ طهران 1328 هـ، وجهود الخطيب الإسكافي في الإعجاز القرآني/ 92.

(33) : ينظر: جماليات المفردة القرآنية/ 307.
(34) : ينظر: منهج الخليل في دراسة الدّلالة القرآنية في كتاب العين/ 170-171، د.أحمد نصيف الجنابي، بحث في ضمن أبحاث ندوة ((المعجمية العربية))، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1412 هـ ـــ 1992م.
(35) : ينظر: علم الدّلالة ـــ دراسةً وتطبيقًا/ 97، وينظر: اللغة العربية ـــ معناها ومبناها/ 339، تمام حسّان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـــ القاهرة، ط/2، 1979م.
(36) : ينظر: التقدير وظاهر اللفظ/7، د. داود عبده، مجلة الفكر العربي، العددان 8-9، 1979م، وينظر: علم الدلالة ـــ دراسةً وتطبيقًا/ 97-98.
(37) : ينظر: مقدّمة ابن خلدون1/ 550، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت 808 هـ)، دار إحياء التراث العربي ـــ بيروت، ط/4.
(38) : ينظر: الفروق اللّغوية في العربية/ 318.
(39) : ينظر: الرّسالة الشّافية في وجوه الإعجاز/ 575، عبد القاهر الجرجاني، تحـ: محمود محمد شاكر، في ذيل دلائل الإعجاز، طبعة المدني 1404 هـ ـــ 1984م.
(40) : ينظر: البرهان في علوم القرآن 118/2-119.
(41) : ينظر: درّة التنزيل/ 20-21.
(42) : ينظر: المصدر نفسه/ 284.
(43) : ينظر: إعجاز القرآن للباقلاني/ 197-198.
(44) : ينظر: جماليات المفردة القرآنية/ 305.
(45) : ينظر: بيان إعجاز القرآن/ 37.
(46) : ينظر: الكشّاف 460/1-461.
(47) : ينظر: جماليات المفردة القرآنية/ 296-297.
(48) : ينظر: محاضرات في تفسير القرآن/ 67، د. نور الدين عتر، جامعة دمشق، ط/1، 1982م.
(49) : ينظر: التفسير البياني 171/1.

دلالات الحذف والذكر في السياقات القرآنية

الدكتور/محمد الأمين خويلد – كلية الآداب
- جامعة الجلفة– الجزائر

الحذف علاقة يجب أن تفهم في ضوء مجموعة العلاقات الأخرى، وخاصة العلاقة المقابلة، وهي الذكر، وليس من المحتم أن تكون سياقات الذكر عكس سياقات الحذف، بل قد يتواردان في سياق واحد ما دام هذا السياق في حاجة إلى أي منهما، ولن تظهر بلاغة الحذف في ثنايا التركيب إلا بوضع الذكر في الاعتبار، أو بمقارنة سياق الحذف بعد حذف شريحة من الكلام بسياق الذكر حين نضع هذه الشريحة مكانه.[1] ويسهم الحذف والذكر في الآيات المتشابهات في إبراز العديد من الأغراض، سواء أكان المحذوف حرفا أو كلمة أو أكثر.

1– حذف الحرف:

تحدّث ابن جني في (الخصائص) عن زيادة الحروف وحذفها و نبّه إلى عدم جواز الحذف و الزّيادة في موضع واحد من الكلام، لأنّ ذلك يؤدي إلى التناقض،[2] ولكن ما نحن بصدده هو حذفه في موضع، وذكره في موضع آخر، والمقارنة بين الموضعين هي التي تكشف لنا بلاغة السياق القرآني المتشابه ومظاهر إعجازه .

وقد ورد حذف الحرف في القرآن الكريم في مواضع متعدّدة، ولمعرفة حذفه ضابطان؛ الأوّل: دلالة الحرف المحذوف على معنى مع بقاء

هذا المعنى بعد الحذف،[3] والثّاني: اعتبار الحرف محذوفاً بالقياس على موضع آخر مماثل ورد فيه الحرف دون حذف.[4]

فمن النّوع الأوّل حذف حرف النّداء "الياء". وهو كثير في القرآن الكريم حيث لم يأت في القرآن حذف أداة نداء سواه، ولأنّ العلماء صرّحوا أنّ أداة النّداء إذا حذفت وجب أن يقدر المحذوف ياءً، لأنّها أمّ الباب،[5] ومنه قوله تعالى: ﴿أَيُّهَا الثَّقَلانِ﴾ [الرّحمان 31].

وفي النّوع الثّاني يعد الحرف محذوفاً في موضع قياساً على موضع آخر ذكر فيه، و أمثلة ذلك في القرآن كثيرة.[6]

من ذلك حذف الواو، ومنه قوله تعالى: ﴿ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾.[البقرة 5]. وقوله: ﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾، (الأعراف 179)، وحكمته أنه قد اختلف الخبران في سورة (البقرة)، فلذلك دخل العاطف، بخلاف الخبرين في (الأعراف)، فإنهما متفقان، لأن التسجيل عليهم بالغفلة، وتشبيههم بالبهائم واحد ، فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى، فهي من العطف بمعزل.

ومنه قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾. (البقرة 6). وقوله: ﴿وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ (يس 10)، مع العاطف، وحكمته أن ما في (يس)، وما بعده جملة معطوفة على جملة أخرى، فاحتاجت إلى العاطف، والجملة هنا ليست معطوفة، فهي من العطف بمعزل.[7]

ومنه قوله تعالى حاكيا عن شعيب : ﴿ويا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل سوف تعلمون﴾. (هود 93) . وأمر نبينا صلى الله عليه وسلم أن يخاطب قريش بـــ﴿ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون﴾ (النحل55).

ويمكن أن يقال: لما كررت مراجعته لقومه، ناسب اختصاص قصته بالاستئناف الذي هو أبلغ في الإنذار والوعيد، وأما نبينا صلى الله عليه وسلم، فكانت مدة إنذاره لقومه قصيرة، فعقب عملهم على مكافأتهم بوعيدهم بالفاء، إشارة إلى قرب نزول الوعيد لهم، بخلاف شعيب، فإنه طالت مدته في قومه، فاستأنف لهم ذكر الوعيد، ولعل قوم شعيب سألوه السؤال المتقدم، فأجابهم بهذا الجواب، والفاء لا يحسن فيه، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك جوابا للسؤال، ولا يحسن معه الحذف.[8]

ومنه قوله تعالى في شأن أهل النّار: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِّحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَ يُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾. [الزمر 71]، في هذه الآية حذف حرف الواو، بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل لهذا الموضع،[9] وهو قوله تعالى في شأن أهل الجنّة: ﴿وَ سِيقَ الَّذِينَ اتَّقُوا رَبَّهُمْ إِلَى الجنّة زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَ فُتِّحَتْ أَبْوَابُهَا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[الزمر73].

لقد دلّ الحذف في الأولى على أنّ أبواب جهنّم فتحت حيث جاءوها لأنّ "إذا "ظرف لما يستقبل من الزّمن و"فتحت" جوابها، والذّكر في الثّانيّة دلّ على أنّ أبواب الجنّة كانت مفتّحة قبل أن يأتوها. فلماذا –إذن- كانت أبواب جهنّم مغلقة ثمّ فتحت حين جاءوها، وأبواب الجنّة مفتحة قبل أن

يأتوها، والجواب: أنّ جهنّم سجن؛ والسجن ذلك شأنه: حرّاس شداد وأبواب محكمة الإيصاد؛ قال تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤْصَدَةٌ﴾. [البلد 20]. والجنّة دار كرامة وتشريف، فللتّرحيب بهم استعدّت لهم قبل وصولهم؛[10] قال تعالى: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الأَبْوَابُ﴾. [ص 50].

فأثبت الواو في الأولى، وحذفها في الثانية، وإنما تركت الواو في النار لأنها مغلقة، وكان مجيئهم شرطا في فتحها، فقوله "فتحت" فيه معنى الشرط، وأما قوله "وفتحت" في الجنة، فهذه واو الحال، كأنه قال: (جاءوها وهي مفتحة الأبواب، أو هذه حالها)، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿ مفتحة لهم الأبواب﴾ (ص 50)، ولأن العادة مطردة في إهانة المعذبين بالسجون من إغلاقها، حتى يردوا، وإكرام المنعمين بإعداد فتح الأبواب لهم، مبادرة واهتماما.[11]

ومنه قوله تعالى في قصة ثمود: ﴿ما أنت إلا بشر مثلنا فأت بآية إن كنت من الصادقين﴾ (الشعراء 154). وفي قصة شعيب : ﴿وما أنت إلا بشر مثلنا وإن نظنك لمن الكاذبين﴾ (الشعراء 186). والفرق أن الكلام في الأولى جرى على انقطاع الكلام عند النحويين، واستئناف (ما أنت)، فاستغني عن الواو، لما تقرر من الابتداء، وفي الثانية جرى الكلام في العطف، وأن يكون قوله: ﴿وما أنت﴾ معطوف على ﴿إنما أنت﴾ في الآية التي قبل هذه الآية وهي: ﴿ قالوا إنما أنت من المسحرين ﴾ (الشعراء 185).

قال الزمخشري: " فإن قلت : هل اختلفت المعنى بإدخال الواو ههنا، وتركها في قصة ثمود ؟ قلت: إذا أدخلت الواو، فقد قصد معنيان كلاهما مناف للرسالة عندهم: التسحير والبشرية ، وأن الرسول لا يجوز أن يكون مسحرا ، ولا يجوز أن يكون بشرا ، وإذا تركت الواو ، فلم يقصد إلا معنى واحدا، وهو كونه مسحرا ، ثم قرر بكونه بشرا مثلهم".[12]

وقد يحذف حرف الجرّ"الباء"، ومنه قوله تعالى: ﴿...جَاءُوا بِالبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾. [آل عمران 184]. و قوله تعالى: ﴿...جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾. [فاطر 25]، هذان موضعان متماثلان، وقد خولف بينهما، فجاء التّعبير في آية (آل عمران) بعطف (الزّبر) و(الكتاب المنير) على (البيّنات) محذوفا منها حرف الجر "الباء" الدّاخلة على المعطوف عليه، وهذا حسن فصيح، ثمّ جاء التّعبير في آية (فاطر) مذكوراً فيه حرف الجر"الباء" في المعطوفيْن، (بالزّبر)، و(بالكتاب المنير)، فما السّبب في ذلك؟.

إنّ ذكر الحرف في المواضع الثّلاثة؛ المعطوف عليه؛ و المعطوفان؛ جاء في سورة (فاطر) وهي مكيّة النّزول، فهي إذا أسبق وجودا بين النّاس، بهذا الاعتبار فهي مؤسسة للمعنى الوارد فيها بخلاف ما في (آل عمران) لأنّها مدنيّة النّزول، وقوم مكّة يختلف حالهم عن القوم في المدينة من حيث الاستجابة إلى الدّعوة و الإسراع إلى الإيمان، فأهل مكّة أهل عناد وتحدٍّ، وأهل المدينة أهل إسلام وطاعة.[13]

إذاً فهذان الاعتباران يفيدان أنّ المقام في مكّة كان يقتضي التّأكيد في المعاني لتقريرها و رسوخها لتتناسب مع حالة الإنكار الّتي كانوا عليها، وعلى هذا جاء التّعبير في (فاطر) المكيّة، لأنّ تكرار حرف الجرّ في المواضع الثّلاثة يشعر بتكرار المتعلّق، فكأنّه قال: جاءوا بالبيّنات، وجاءوا بالزّبر، وجاءوا بالكتاب المنير، وخلا التّعبير المدني من هذا التّكرار لعدم الحاجة إليه، لإسلام أهل المدينة و طاعتهم.[14]

إذا فالفرق أن الأولى حذفت الباء فيها للاختصار، استغناء بالتي قبلها، والثانية خرجت عن الأصل، للتوكيد، وتقدير المعنى، كما تقول: مررت بك، وبأبيك، وبأخيك، إذا اختصرت.[15]

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.[البقرة 164]، حذف حرف الجرّ "من" بدليل ذكره في موضع مماثل، وهو قوله تعالى: ﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾. [العنكبوت 63]، فـ"من" محذوفة في الموضع الأوّل، مذكورة في الموضع الثاني، فما السرّ في الحذف هناك، والذكر هنا؟.

ذكرت "من" في قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا﴾. [العنكبوت 63] لزيادة البيان والتّأكيد ليناسب به ما تقدّم من قوله تعالى: ﴿مَنْ نَزَّلَ﴾، فإنّ بنية فَعَّلَ للمبالغة والتّكثير، فنوسب بينهما، وحذفت "مِن" في البقرة لأنّه لم يقع في الآية إلاّ لفظ "أنزل"، ولا مبالغة فيها، ولا تأكيد، إذ لم يكن فيها ما يستدعي زيادة "من".[16]

وفي قوله تعالى: ﴿...أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرَا﴾. [الكهف 72]. حذف حرف الجرّ "اللام" بدليل ذكره في موضع آخر مماثل لهذا الموضع، وهو قوله تعالى في قصّة قتل الغلام: ﴿...أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرَا﴾. [الكهف75]. فاللام محذوف في الموضع الأوّل مذكور في الموضع الثّاني، فما السرّ في الحذف هناك والذّكر هناك؟، و ما الّذي ترتّب على الحذف والذّكر من تغيير في المعنى؟ .

لقد كان لهذا الصّنيع أثره في الموضعين، فالحذف في الأولى دلّ على أنّ سؤال موسى عن خرق السّفينة كان نسياناً منه في قوله تعالى: ﴿...أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا...﴾. [الكهف71]، والمعنى أنّه نسي العهد الّذي كان بينهما من عدم سؤاله حتّى يكون هو المخبر له أوّلا،[17] قال الزّمخشري: «أراد أنّه نسي وصيّته ولا مؤاخذة على النّاسي».[18]

فقد سأل موسى –عليه السّلام– الخضر: ﴿...هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رَشَدًا قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾. [الكهف 67]. فلمّا كان من موسى عند خرق السّفينة ما كان من الإنكار بقوله: ﴿...أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا...﴾. [الكهف 71]، ذكّره الخضر بما كان قد قاله له من غير أن يزيد عليه،[19] فقال: ﴿أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾. [الكهف 72].

والرد في الثّانيّة دلّ على زجر و إغلاظ الخضر، لأنّ موقعه التّساؤل بعد التّقدّم إلى ترك السّؤال، واستعذار موسى بالنّسيان أفضع وأغلظ في المخالفة لما كان أخذ على نفسه من الصّبر،[20] وقد أفاد الذّكر زيادة المكافحة بالعتاب على رفض الوصيّة والوسم بقلّة الصّبر عند الكرّة الثانيّة.[21] فبعدما وقع من موسى إنكار قتل الغلام؛ وبالغ في وصف الفعلة بقوله: ﴿لَقَدْ جئْتَ شَيْئاً نُكْرَاً...﴾.[الكهف 74]. فقال الخضر﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكَ﴾. [الكهف 75]، وذلك لتأكيد الكلام المتقدّم، فـــالضمير المجرور بيان جيء به تأكيداً.[22]

ومجمل القول إنّ الحذف دل على خلو الكلام من التأكيد، فناسب نسيان موسى، والذكر تضمن التأكيد، فناسب عصيانه للخضر.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. [الأنعام 165]، حذف لام التأكيد بدليل ذكره في موضعٍ آخر مماثل لهذا الموضع،

وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[الأعراف 165]. فلام التّأكيد محذوف في الموضع الأوّل، مذكور في الموضع الثّاني؛ فما السّرّ في الحذف هناك، والذّكر هنا؟.

إن الحذف في الأولى دلّ على تمام المقدرة على العقاب في يوم العقاب، وليس المراد سريعه،[23] فهو يدلّ على أنّ المذكورين في هذه الآية ليسوا بجملتهم ممّن استحقّ العقاب؛ لأنّ ذكر العقاب هنا تخويف يحمل المؤمنَ على استصحاب الرّغب والرّهب، وما ينبغي للمؤمن أن يكون عليه.[24]

أمّا الذّكر في الثّانية دلّ على السّرعة التي تقتضي التّحقّق؛ أي أنّ عقابه واقع غير متأخر، لأنّ التّأخر تقليل في التّحقق،[25] كما دلّ على أن العقاب خالص للمستحقين، بمجترحاتهم المفصحة عن كفرهم، فناسب تأكيد الخبر المنبيء بعقابهم، وسوء مآلهم.[26] خاصة وأنه قد تم ذكر المقصودين بهذا الوعيد، و ذكر مرتكباتهم السيّئة، و هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ...﴾. [الأعراف 167] .

2–حذف الكلمة:

ورد حذف الكلمة في القرآن الكريم في مواضع متعدّدة، ولمعرفـة حذفها ضابطان: الأوّل وجود قرينة لفظية أو حالية تدلّ عليها، و الثاني اعتبار الكلمة محذوفة بالقياس على موضع آخر- مماثل- وردت فيه مذكورة، وهو المقصود هنا.

فقد يحذف القرآن شيئا من آية اعتمادا على ذكره في آية أخرى، من ذلك قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعلمون خبير﴾. (المجادلة 3).

وقوله تعالى في كفارة القتل: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾. (النساء 92)، فإطلاق الرقبة في كفارة الظهار محمول على تقييدها بالمؤمنة في كفارة القتل.[27]

ومنه قوله تعالى في سورة الصافات: ﴿وأبصرهم فسوف يبصرون أفبعذابنا يستعجلون فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين وتول عنهم حتى حين وأبصر فسوف يبصرون﴾.(الصافات 175-179)

فقد ذكر المفعول في قوله: ﴿وأبصر فسوف يبصرون﴾ ، وحذفه في قوله: ﴿ وأبصر فسوف يبصرون﴾، لأن الآية الأولى اقتضت نزول العذاب بهم يوم بدر، فلما تضمنت التشفي قيل (أبصرهم)، وأما الثانية فالمراد بها يوم الفتح، واقترن بها مع الظهور عليهم، تأمينهم والدعاء إلى إيمانهم، فلم يكن وقتا للتشفي، بل للبروز، فقيل له: (أبصر)، والمعنى: فسيبصرون منك عليهم... .[28]

وفي قوله تعالى: ﴿وَ يَا آدَمُ أُسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾. [الأعراف 19]، حذفت كلمة "رغداً " بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، و هو قوله تعالى: ﴿وَ قُلْنَا يَا آدَمُ أُسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾. [البقرة 135].

فكلمة "رغداً" محذوفة في الموضع الأوّل مذكورة في الموضع الثاني، والسرّ في الحذف أنّ معنى "من" في قوله تعالى ﴿من حيث شئتما﴾ في آية الأعراف تفيد التبعيض، وقد يسبق منه إرادة التقليل، وهو غير مراد هنا، وإنّما مصرف التبعيض هنا إلى المأكول منه، فإنّ ما اشتملت عليه الجنّة من ذلك إذا أكلت منه ذريّة آدم بأجمعها فإنّها تأكل بعضاً منه...، فالبعضيّة مرادة

بالنّظر إلى ما انطوت عليه الجنّة، فحذفت "رغداً" في سورة الأعراف لوجود ما يحرز ذلك المعنى من التّوسعة،[29] وذلك في قوله ﴿من حيث شئتما﴾ لإباحة ما في أماكنها، ومن المحال أن يباح لهما أكل من حيث شاءا منها على اتّساع المساحة و المأكل، ثمّ يحرز عليهما التوسّع في الأكل والترغّد فيه،[30]أمّا الذّكر فـــي آية البقرة فدلّ على التّوسعة في المأكل لعدم وجود ما يحرز معناها وهو وجود "من".[31]

وفي قوله تعالى: ﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ...﴾. [آل عمران 133]. حذفت كلمة "عرض" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، و هو قوله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِـــرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ...﴾.[الحديد 21], فكلمة "عرض" محذوفة في الموضع الأوّل مذكورة في الموضع الثاني، والسرّ في ذلك أن الحذف في آية آل عمران، هو حذف المضاف "عرض"، وذلك يكون عند قصد المبالغة و التكثير، و كذلك من باب جعل الشيء نفـــس الشيء، أيْ أنّ عرض الجنّة هو السّماوات والأرض، و قد وردت السّماوات جمعاً للتعظيم و المبالغة، فتذهب نفس السامع كل مذهب.[32]

والذكر في آية الحديد، دلّ على التّحديد، حيث جعل عرض الجنّة مثل عرض السّماوات والأرض، وقد أفردت السّماء لتستوفي معنى التّحديد.[33]

وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾. [الكهف 48]. حذفت كلمة "فرادى" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، و هو قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾. [الأنعام 94]. فكلمة "فرادى" محذوفة في الموضع الأوّل مذكورة في الموضع الثّاني، و السرّ أنّ الحذف في آية الكهف دلّ على أنّ الله يحشر النّاس عراةً لا شيء معهم

كما خلقهم أوّل مرّةٍ، أو لقد بعثناكم كما أنشأناكم،[34] أو مجرّدين من كلّ متعلّق،[35] أو حفاةٌ عراةٌ عزّل.[36]

ودلّ الذّكر في آية الأنعام على أنّ النّاس يحشرون منفـــردين عمّا كانوا يؤمّلون من أندادهم و معبوداتهم من دونه سبحانه[37]. أو أعددناهم بلا معينٍ و لا ناصر،[38] أو "منفردين" عن كلّ ما كانوا يعتزّون به فـــي الحياة الدّنيا من مالٍ و ولدٍ و أنصار.[39]

و في قوله تعالى: ﴿وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَ لَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. [آل عمران 117]. حذفت كلمة "كانوا" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، و هو قوله تعالى: ﴿وَ لَكِنْ كانوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. [النّحل 33]. إذاً فهي محذوفة في الموضع الأوّل مذكورة في الموضع الثاني، و قد دلّ الحذف على فعل الحال في حاضرين،[40] و الآية إنّما نزلت في المعاصرين لرسول الله صلّى الله عليه و سلّم عند نزول الآية، فورد الإخبار مسوقاً لحالهم في وقت نزول الآية، و ما يلي ذلك متّصلاً به من الزّمان، فلم يكن دخول "كان" الّتي تقتضي وقوع الشيء فيما تقدّم من الزّمان.[41]

أمّا الذكر في آية النّحل فدلّ على الإخبـــار عمّن تقدّم زمـــانهم، و وعظ به غيرهم، و بيّن ذلك قوله تعالى: ﴿كذلك فعل الّذين من قبلهم﴾. [النّحل 33].

و فـــي قوله تعالى: ﴿وَ أُحِلَّتْ لَكُمْ الأَنْعَامُ﴾. [الحج 30]. حذفت كلمة "بهيمة" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل و هو قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَام﴾. [المائدة01], فكلمة "بهيمة" محذوفـــة فـــي الموضع الأوّل مذكورة في الموضع الثاني، والسرّ في الحذف أنه قد دلّ على

أنّ المقصود بالأنعام إنّما هو الأزواج الثمانية، و أنّ الله قد أحلّ لكم الأنعام كلّها إلاّ ما استثناه في كتابه.[42]

ودلّ الذّكر على أنّ المقصود بالأنعام هو الضّباء و بقر الوحش، لذلك أضيفت إلى بهيمة للبيان، و كأنّهم أرادوا ما يماثل الأنعام و يدانيها من جنس البهائم في الإجترار وعدم الأنياب، فأضيفت إلى الأنعام لملابسة الشّبه.[43]

3-حذف أكثر من كلمة:

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسنِينَ﴾. [يوسف 22]. حذفت من هذه الآية "و استوى" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، وهو قوله تعالى: ﴿وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسنِينَ﴾. [القصص14], فـــ "و استوى" محذوفة في الموضع الأوّل مذكورة في الموضع الثاني، والسرّ في هذا الحذف أنّ يوسف -عليه السّلام- جاءه الوحي حال إلقائه في الجبّ، قال تعالى: ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾. [يوسف 15]. و حال يوسف في الجبّ و إن بلغ ما يسمّى أشدّه غير حالة الإستواء، لذلك حذف فعل الاستواء من قصّته.[44]

أمّا الذّكر في آية القصص دلّ على أنّ موسى-عليه السّلام- إنّما أبتدئ بالوحي وسماع الكلام بعد فراره خوفاً من فرعون، قال تعالى: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾. [الشعراء 21]، و أفصحت آيُ القرآن أنّ ذلك كان بعد رجوعه، وإنكاح شعيب -عليه السّلام- إيّاه ابنته، و لم يخرج من مصر حتى ائتمر عليه القوم لقتله، ومجموع هذا أنّ خروجه -عليه السّلام- عن سنّ الإبتداء إلى اكتمال

الأشدّ و هو الإستواء، فقيل في قصّته "و استوى"، أيْ: اكتمل، وانتهى إلى أحسن الحالات في السّن.[45] و لم يبعث الله نبيّا إلا على رأس أربعين سنة.[46]

وفي قوله تعالى:﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلأَيْهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبّ الْعَالَمِينَ﴾. [الزخرف 46]. حذف من هذه الآية "وسلطانٍ مبين" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، و هو قوله تعالى: ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلأَيْهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾. [هود 96-97].

فالحذف في (الزخرف) ناسب مقتضى المقصود من الآيات الّتي تبيّن أنّ الله أرسل سيّدنا موسى إلى فرعون و ملأيْه، و قد أيّده بآيات حتى تتضح حجّته،[47] و في (هود) ورد في الآية ما يتطلّب الذكر، قال تعالى: ﴿... فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ فـــ "سلطان مبين" يراد بها أنّ هذه الآيات فيها سلطان مبين لسيّدنا موسى على صدق نبوّته أو يراد بـــ "سلطان مبين" العصا.[48] و جيء بـــ "سلطان مبين" لتأييد سيّدنا موسى عليه السّلام في مقابل تجبّر فرعون و اتّباع الملإ له.[49]

و في قوله تعالى:﴿وَ للهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. [النّحل 60]. حذفت "في السّماوات و الأرض" بدليل ذكرها في موضع آخر مماثل، وهو قوله تعالى:﴿...وَ لَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِـــي السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. [الرّوم 27].

وقد ناسب الحذف في (النّحل) مقتضى المقصود، حيث تقدّم قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةْ مَثَلُ السُّوءِ﴾ [النّحل 60]، فقوبل بحسب التفـــصيل و مقتضى التقابل، بقوله تعالى: ﴿وَ للهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾، و لذلك حذفت.[50]

أمّا الذّكر في آية (الرّوم)، فتقدّمه قوله تعالى: ﴿وَ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾. [الروم 26]. ثمّ قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ الّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ...﴾. [الروم 27]. لذلك جيء بما يناسب ما تقدم، فذكرت "في السّماوات و الأرض"،[51] فسبحان من ﴿ لَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

*** قائمة المصادر والمراجع:**

- القرآن الكريم.

1- ابن جني (أبو الفتح عثمان) . الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.

2- أبو حيان (محمد بن يوسف التوحيدي الأندلسي). البحر المحيط، تحقيق الشيخ زهير جعيد, دار الفكر للطباعة و النشر, لبنان, 1412هـ-1992م.

3- ابن الزبير (أحمد بن إبراهيم). ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد و التعطيل في توجيه متشابه اللفظ في آي التنزيل، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، (دط)،(دت).

4- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله). البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر،الطبعة الثالثة،1980م.

5- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر). الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمد حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1987م.

6- ابن عاشور. تفسير التحرير و التنوير،الدار التونسية للنشر، (تونس)،المؤسسة الوطنية للكتاب(الجزائر)، (دط)،.1984

7- عبد العظيم إبراهيم محمّد المطعي, "خصائص التعبير القرآني",وسماته البلاغية مكتبة وهبة القاهرة ط1 .1992
8- مختار عطية الإيجاز في كلام العرب دار المعرفة الجامعية 1997
9- محمود السيد من أسرار البلاغة في القرآن. المطبعة العربية الحديثة القاهرة
10- ابن هشام (أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تقديم حسن حمد، إشراف ميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى، 1418ه/1998م.

الهوامش:

[1] د. مختار عطية الإيجاز في كلام العرب ص41-42.
[2] يراجع: ابن جني, الخصائص, ج2, ص 63.
[3] عبد العظيم ابراهيم محمّد المطعي، "**خصائص التعبير القرآني**", ج2, ص 7.
[4] المرجع نفسه، ج2، ص 7.
[5] ابن هشام, "**مغني اللبيب**", ج2, ص 422.
[6] عبد العظيم ابراهيم محمّد المطعي, **خصائص التعبير القرآني**, ج2, ص 11.
[7] د محمود السيد . من أسرار البلاغة في القرآن ص 42
[8] الكشاف ج ص د محمود السيد . من أسرار البلاغة في القرآن ص 44
[9] عبد العظيم إبراهيم محمّد المطعي, **خصائص التعبير القرآني**, ج2, ص 11.
[10] المرجع نفسه, ج2, ص 12.
[11] الزركشي البرهان ج3 .189-190.
[12] د محمود السيد . من أسرار البلاغة في القرآن ص 42_43
[13] عبد العظيم إبراهيم محمّد المطعي, **خصائص التعبير القرآني**, ج2, ص 18.
[14] المرجع نفسه, ج2, ص18- 19.
[15] د محمود السيد . من أسرار البلاغة في القرآن ص 43
[16] ابن الزبير, **ملاك التّأويل**, ج1, ص 245.
[17] أبو حيّان, "**البحر المحيط**", ج7, ص 207.
[18] الزمخشري, "**الكشّاف**", ج2, ص 493.

[19] ابن الزبير, "**ملاك التأويل**, ج2, ص 789.
[20] أبو حيّان, **البحر المحيط**, ج7, ص 209.
[21] الزمخشري, **الكشاف**, ج2, ص 494.
[22] ابن الزبير, **ملاك التأويل**, ج2, ص 789-790.
[23] يراجع: محمّد الطاهر بن عاشور, " **التحرير و التنوير**", ج7, ص 212.
[24] يراجع: ابن الزبير, **ملاك التأويل**, ج1, ص 486.
[25] محمّد الطاهر بن علشور, **التحرير و التنوير**, ج9, ص 156.
[26] ابن الزبير, **ملاك التأويل**, ج1, ص 486.
[27]. د محمود السيد . من أسرار البلاغة في القرآن ص 41
[28] محمود السيد . من أسرار البلاغة في القرآن ص 46
[29] ابن الزبير, **ملاك التأويل**, ج1, ص 188.
[30] المصدر نفسه, ج1, ص 189.
[31] المصدر نفسه, ج1, ص 189.
[32] المصدرالسابق, ج1, ص 319.
[33] المصدرالسابق, ج1, ص 319.
[34] الزّمخشري, **الكشاف**, ج2, ص 487.
[35] ابن الزّبير, **ملاك التأويل**, ج2, ص 462.
[36] أبو حيّان, **البحر المحيط**, ج7, ص 187.
[37] ابن الزّبير, **ملاك التأويل**, ج2, ص 462.
[38] أبو حيّان, **البحر المحيط**, ج4, ص 587.
[39] الزّمخشري, **الكشاف**, ج2, ص 36.
[40] أبو حيّان, **البحر المحيط**, ج4, ص 316.
[41] ابن الزّبير, **ملاك التأويل**, ج2, ص 313.
[42] الزمخشري, **الكشاف**, ج3, ص 12.
[43] المصدر نفسه, ج5, ص 591.
[44] ابن الزبير, **ملاك التأويل**, ج2, ص 677.
[45] المصدر نفسه, ج2, ص 677.
[46] الزمخشري, **الكشاف**, ج3, ص 168.

[47] المصدر السابق, ج3, ص 490.
[48] مصدر السابق, ج3, ص 291.
[49] المصدر السابق, ج2, ص 291.
[50] يراجع: ابن الزبير, **ملاك التأويل** مصدر سابق, ج2, ص 743.
[51] يراجع : المصدر السابق, ج2, ص 743.

محاولة في تصنيف إسهامات الإنترنت في تعليمية اللغة العربية لغير الناطقين بها

أ/ مسعود بن محمد دادون قسم اللغة العربية وآدابها جامعة الأغواط– الجزائر

ملخص:

تأتي هذه المقالة محاولة لتصنيف ما يمكن أن تسهم به شبكة الإنترنت في خدمة تعليم وتعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها بناء على المقاربة المبنية على نشاط المعلم والمتعلم؛ إذ سيأخذ هذا التصنيف بعين الاعتبار دور المعلم والمتعلم والنشاطات المنوطة بهما في استغلال هاته الأداة في بعديها: التواصلي؛ وباعتبارها موردا هاما للمعلومات بأشكال متنوعة. وكل ذلك يدخل في إطار تحقيق الأهداف المسطرة ضمن مناهج تعليمية اللغة العربية، وفي إكساب المتعلم الكفاءات اللازمة لبلوغ ملمح الخروج المطلوب بعيدا عن الاستعمال العشوائي للإنترنت كما نراه اليوم لدى المتعلمين والمعلمين، وترشيد وعقلنة الاستعمال لهذه الأداة. وسننظر إذا هنا في مسألتين هما: الإنترنت باعتبارها موردا هاما للمعلومات ووسيطا للتواصل؛ ويتبع ذلك محاولة لتصنيف الموارد من خلال مفهوم النشاطات البيداغوجية.

الكلمات المفتاحية: الإنترنت، النشاط البيداغوجي، المنهاج، تعليم–تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها، المهمة.

الإنترنت هي إحدى أهم أداوت تكنولوجيات المعلومات والاتصال، وأكثرها تطورا وتقدما في مجالات النشاط البشري، ومن بينها مجال التعليم والتكوين. لقد بدا واضحا الآن لمصممي المناهج التعليمية، وللمعلمين وللمتعلمين القدرات الهائلة لهذه الأداة، والخدمات التي يمكنها تقديمها. ففي مجال تعليم اللغات عموما، وفي تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، توفر الإنترنت اليوم جملة من الإمكانات لمن يريد تعلم اللغة العربية وهو في مترله أو مكتبه أو مدرسته دون أن يلتحق بمعهد، أو أن يشتري كتبا أو أن يحضر مدرسا.

غير أنه لا ينبغي الاعتقاد بأن الإنترنت في منشئها كانت موجهة للمجال التعليمي؛ فالمسألة ليست كذلك؛ إذ إنها وجدت لأغراض أخرى، والدليل على ذلك هو أن محتوى الإنترنت بنسبة عالية جدا ليس له علاقة بتاتا بالتعليم والتعلم وما هو متوفر لا يهدأ حتى يتم تحيينه وتغييره دوريا مما يجعل إنترنت شديدة التغير في محتوياتها، ويجعل محاولة تصنيف الموارد لتعليم وتعلم اللغة العربية عن طريق إحصائها أمرا لا يمكن الوثوق به، ناهيك عن أنه أمر شاق لا يمكن أن تتصدى له إلا مؤسسة تجعل من هذا العمل هدفا لها تضبطه في كل مرة عن طريق تحديث قوائم المواقع، ومحتوياتها ، وخصائصها... ونجد مثل هذا التوجه على شبكة الإنترنت في ما يسمى بالبوابات التي تبوب وتصنف المواقع بحسب وظائفها وأهدافها ومحتوياتها[1].

ولهذا، فإنه يتعين علينا إيجاد بديل آخر عن عملية الجرد والإحصاء بتعيين معيار تصنيف يتلاءم وطبيعة الاستعمال البيداغوجي المتوقع من المواقع على الشابكة. ولاقتراح ترتيب عقلاني لما يمكن أن ينتظره المتخصصون في البيداغوجيا أو المتعلمون في قطاع اللغات من شبكة الإنترنت، كان لزاما

تفادي عقبة المنظور المركز على التقنية الذي يتمثل في الانطلاق من ''وظائف الأداة وليس من حاجات المستعملين أو النشاطات التي يمكن لهذه الأدوات أن تخدمها''[2]

وبالفعل لا يمكننا أن نكتفي بالخطاب الصحفي والاشهاري وتعليقاته المنبهرة حول غنى المعطيات المتوفرة على الشابكة وحول الإمكانات الجديدة للتواصل التي توفرها الانترنت؛ فهذا الخطاب لا يخبرنا شيئا عن إدماج هذه الوسائط في مواقف التعلم، بل ينحو من جهة إلى الخلط بين المعلومات والمعرفة[3]، ويمجد، من جهة أخرى، عملية التواصل كما هي دون التساؤل عن طبيعة ومحتويات وأهداف هذا التواصل.[4]

ولذا لا ''يكفي، حتى يحصل التعلم، فتح النوافذ، وتصفح الفضاءات الفائقة (hyperespace)، وتصفح الأقراص المضغوطة ذات الوسائط المتعددة، والتحادث مع برنامج ذكي، بل يجب أيضا أن تكون مجموع هذه التعليمات موجهة من قبل فرد يبحث عن معلومات لتحقيق غرض تعلمي يدخل بدوره في مشروع اجتماعي''[5].

وحسب ما إذا ما فضلنا أحد شقي الإنترنت؛ باعتبارها مصدرا للمعلومات، أو وسيطا للتواصل، يظهر أنه يبرز من كلا الشقين مفهومان محوريان متعلقان بنشاط المتعلم هما:

- بخصوص البحث عن المعلومات، من الضروري أن يكون نشاط المتعلم موجها بواسطة المهام؛
- أما بشأن التواصل، فإن مفهوم المشروع سيكون هو محور نشاط المتعلم.

الانترنت كمصدر للمعلومات

إن الحديث عن الإنترنت كمصدر للمعلومات يقودنا إلى موضوع المحتوى الرقمي العربي على الشابكة باعتباره المعين الذي يعود إليه معلمو ومتعلمو اللغة العربية. والواقع أن العالم العربي يجابه مشكلة المحتوى على شبكة الإنترنت الذي يقدر في ما يقارب الثمانين بالمئة منه باللغة الإنجليزية[6]؛ فعلى الرغم من عدد العرب الذي يتجاوز 300 مليون نسمة، وعلى الرغم من أن اللغة العربية هي على التوالي سابع لغة حاضرة على الإنترنت، وأنها إحدى اللغات الأكثر نموا على الشابكة. فصفحات اللغة العربية تمثل، إلى غاية مارس 2011، 1.5 بالمئة من مجموع المعطيات على الإنترنت.[7] وهذا الرقم في زيادة؛ بما حققته اللغة العربية بين عام 2000 و2011 من نسبة عالية في النمو على شبكة الانترنت مقارنة مع اللغات الأخرى[8]، إلا أن هذا المحتوى فقير، وأن المواقع في جملتها غير مخصصة لعمليات التعليم وتعليم اللغة العربية.

مستعملو الإنترنت في الشرق الأوسط وفي العالم						
منطقة الشرق الأوسط	السكان تقديرات 2012	نسبة سكان العالم	مستعملو الإنترنت 31 ديسمبر 2011	نسبة الانتشار	المستعملون في العالم	الفايسبوك 31 مارس 2012
مجموع الشرق الأوسط	216,258,843	3.1 %	77,020,995	35.6 %	3.4 %	20,247,900
بقية العالم	6,713,796,311	96.9 %	2,190,212,747	32.6 %	96.6 %	815,277,380
مجموع العالم	6,930,055,154	100.0 %	2,267,233,742	32.7 %	100.0 %	835,525,280

مستعملو الإنترنت من الناطقين بالعربية[9]

ولذا، وبعيدا عن 'الإبحار' على الشابكة دون هدى، فإنه ينطرح إجراء آخر للاستفادة من هذا المحتوى في العملية التعليمية وهو بناء هذه الأخيرة على أساس المهمة البيداغوجية.

ويقصد بالمهمة البيداغوجية "وحدة عمل متمحورة على معنى تستدعي المتعلمين إلى الفهم، والانتاج و/أو التفاعل في اللغة الهدف"[10]. وحسب

نونان، يندرج النشاط البيداغوجي في المهمة؛ وفيها أيضا يتحدد بصورة نظامية: النظام، وأدوار المعلم والمتعلمين، والأهداف، والمدخلات اللغوية.[11] ويبدو أن هندسة التكوين تستعمل بشكل كثيف هذا المفهوم، أحيانا، تحت تسمية 'السيناريو البيداغوجي'، في إطار التعليم المفتوح عن بعد، ويقصد به: ''تنظيم مؤقت للنشاطات البيداغوجية المرتبة بهدف بلوغ الأهداف المسطرة بأكبر قدر من النجاعة.''[12]. ويركز المتخصصون على الدور المركزي الذي تقوم به مهمات التعلم: ''فهي تحدد الكيفية التي يجابه بها المتعلمون مواد الدروس وأشكال بناء المعارف الواجب بنائها... التي يجب أن تولد نشاطات تشاركية وتعاونية ضمن مجموعات الطلبة''[13] ومن بين العناصر الثلاثة التي يتضمنها كل تصميم بيداغوجي: الموارد، والمرافقة، والمهام؛ تحتل هاته الأخيرة المقدمة.

المهمة ينبغي أن تسمح في آن واحدة من توجيه، وعقلنة البحث على الشابكة. ويظهر، هنا، الدور المركزي للمهمة؛ فإنجازها خصيصا لمتعلمي اللغة شكل موضوع بحوث هامة من بينها أعمال نونان (Nunan)[14] الذي يقترح الأخذ بعين الاعتبار ستة معايير في ضبط المهام:

- الأهداف البيداغوجية؛
- المدخلات؛
- النشاط؛
- أدوار المعلم والمتعلم؛
- النظام التعليمي.

المتعلم الراغب في التعلم الذاتي أو التقدم في اللغات يتوفر إجمالا على مجموعتين هائلتين من المواد متعددة الوسائط: الموارد غير البيداغوجية

كالأقراص المدمجة، ومواقع الانترنت الموجهة لعامة الجمهور أو لجمهور متخصص كالأقراص المدمجة للتعلم الذاتي مثل 'سلسلة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها'،[15] من جهة، ومواقع الانترنت التي تقترح نشاطات لغوية، سواء كانت نشاطات المتعلمين محل تقويم على الخط أم لا، من جهة أخرى. تقترح هذه المنتجات عادة نشاطات مهمة غير أنها تستند إلى موارد شحيحة، وبالمقابل، فإن المنتوجات الموجهة للجمهور العريض غنية جدا بالمعطيات لكن تنعدم فيها النشاطات اللغوية، وتتطلب إذا تدخلا ومرافقة بيداغوجية من قبل المعلم[16]. وتجدر الإشارة إلى أن النشاطات اللغوية، في المنتجات الأولى، بقدر ما تكون منفتحة تكون ذات أهمية، وهذا ما يقلص بشكل كبير عملية التقويم الآلية، أي تلك التي تتم بواسطة الحاسوب. بينما تكون الوضعية في المنتجات الثانية هو احتوائها على نشاطات غير لغوية تسمح بمقاربة عبر منهجية (transdisciplinaire) للغة مثل ما هو الحال مع بعض المواقع[17]. ويضاف إلى هذا عائق النظام التعليمي لأنه من الضروري ضم هذه النشاطات اللغوية إلى النظام التعليمي، أي إلى مجموع النشاطات التي يقوم بها المتعلمون أثناء تجمعهم رفقة المعلم، إما حضوريا، أو عن بعد، تزامنيا أم غير تزامني.[18]

ومن الأدوار المنوطة بالمهمة أنها: ''تسهل الاكتشاف، وتسمح ببناء المعنى من قبل المستعمل وبتقويم ما فهمه واستنبطه''[19]. ومن هنا تظهر الأهمية البالغة لضرورة ربط المعطيات بالمهام.

1-2-أهمية الانترنت (للقيام) لبناء المهام:

تقدم الإنترنت في الوقت الراهن مزايا بيداغوجية معترف بها من قبل معظم الباحثين؛ تعرض مارتل (Martel)[20] في هذا الاتجاه لجملة منها، على

الرغم من أن الفكر التربوي المرتبط باستخدام الإنترنت لا يزال يتم حدسا في جزء عريض منه:

- التثاقف (عن طريق التبادل بواسطة البحث في المواقع)؛
- التعاون (الإنجازات التعاونية)؛
- إدماج المحتوى بنمط انغماسي (لا يزال التمييز غير دقيق بين المحتوى الموجه لتعلم اللغات، والمحتوى الموجه للجمهور العريض)؛
- الوسائط المتعددة (إدماج الصوت، والصورة والفيديو والنص)؛
- التعلم الذاتي (نحو حرية أكبر في البحث، والتعبير وتحديد الأهداف)؛
- التعلم والتحفيز عن طريق الألعاب؛
- المحاكاة ولعب الأدوار؛
- التواصل الحقيقي (مجموعات النقاش، المراسلة الالكترونية).

إذا ما عكفنا على تصميم المهام، يتبين لنا أن الشابكة تواجه المعلم بعدد معين من المشكلات: فعلى العكس من الأقراص المضغوطة، لا يكون المحتوى الموضوعاتي الخاص بتعليمية اللغة العربية مرئيا وقابلا للبحث بشكل دقيق وشامل مع عدم إمكانية وجود المعطيات ذاتها في نفس الموقع. غير أننا نلاحظ الجهد المشكور لبعض المواقع لتقديم خدمات بيداغوجية من خلال تصنيف النشاطات ومستوياتها(21).

للبحث عن المعطيات بالنسبة للمتعلم، توفر الشابكة بغناها وبمحركات البحث القوية ميزة لا يستهان بها شريطة معرفة استعمال هذه الأدوات. بيد أن الأهمية الرئيسة للشابكة هو دون شك سماحها بتخطي جزئيا التناقض بين غنى المعطيات، وأهمية النشاطات، من حيث أن كل نشاط مقترح يمكنه أن

يؤدي عن طريق الروابط التشعبية إلى مجموع محتوى الشابكة. فمن معايير التقويم أن تكون النشاطات المقترحة على الشابكة من قبل بعض المواقع البيداغوجية مرفقة بطلبات بحث عن المعطيات في مواقع أخرى حول نقاط محددة: الطقس، النقل، التظاهرات الثقافية، نشاطات الترفيه، التسوق... وتقديم روابط هامة نحو مواقع لكل موضوع مما تقدم[22].

لكن العائق الرئيس يتمثل في مشكل تقويم المنتجات؛ فعدد كبير من تمارين النحو والمفردات موجود على الشابكة، أعدها في أغلبها أساتذة في تعليم اللغة العربية ومن بينها تلك التي تتوفر على قدر معين من التفاعل الذي يتم فيه التصحيح الآلي للمتعلم[23]؛ وهي كما يمكن التحقق من ذلك موجودة على الشابكة لأنواع التمارين المغلقة. لكن كيف يكون الحال بالنسبة لنشاطات من النوع المفتوح، لا يكون تقويمها دون متابعة من قبل المعلمين كالتعبير الشفوي والكتابي الذي يتطلب تدخلهم مصاريف تقع على عاتق المستعمل الذي يمكنه إرسال إنتاجه الكتابي أو الشفوي لتقويمه؟

وأخيرا تقدم إنترنت تقويما اجتماعيا ذي معايير براغماتية أساسا في حالة ما إذا كان للمتعلمين مهمة التواصل عن طريق الشابكة والمساهمة في مشاريع مشتركة، أو أيضا بإعداد صفحات في لغة أجنبية. يمكن للملاحظات حول المنجزات، بما في ذلك على المستوى اللساني، أن تنتشر. فالشعور بأن المنتجات توضع على الشبكة، يقرؤها الآخرون، يدفع المتعلمين إلى إلقاء نظرة أكثر تفحصا لإنتاجهم الكتابي[24].

إنترنت باعتبارها وسيطا للتواصل

القنوات والطرائق التي بواسطتها يمكن التواصل عن بعد بفضل الشابكة هي عديدة ومتنوعة. في كل الحالات، يمكننا اعتبار أن من واجب الإنترنت

تشجيع بناء المعارف اجتماعيا: فهي تسمح بالتواصل شموليا، وآنيا في آن واحدة؛ وهي توفر للمتعلمين فرصة إعادة اكتشاف لذة الكتابة سواء أكانت مراسلة حينما يدخل المتعلم في اتصال بالشباب من أقرانه، أو كانت مشاريع تأليف مرتبطة بنشاط أكاديمي مقترح من قبل المعلم.

يتم استعمال الانترنت، في توصية للمركز الوطني للتوثيق البيداغوجي[(25)]،حسب ثلاثة أبعاد: البحث، والتبادل، والنشر.

أما البحث عن المعلومات، فقد تقدم فيه التفصيل، ويبقى عرض مجالي التبادل والنشر.

وفي ما يخص التبادلات، يوجد العديد من القنوات التي تسمح بممارسة اللغة العربية على الإنترنت، ويلاحظ بادئ الأمر تمييزا أساسيا من حيث نوع الخطاب الممارس حسبما إذا كان النقاش تزامنيا أم غير تزامني: ومن الأدوات التي تم أيضا التفصيل في وصفها وخصائصها الفنية، صالونات الحوار التي يشكك في أن ممارسة الخطاب فيها يمكنه المساهمة في اكتسابات مؤثرة في المجال اللساني، عدا مشاريع الكتابة التشاركية بالتزامن...

وأما فيما يتعلق بالحوار غير التزامني، فإن ممثله بامتياز هو البريد الالكتروني البسيط الذي له ميزات هامة.كما بينت التجربة على أن التبادلات عبره تكون أكثر جدية وأهمية إذا تم تأطيرها من قبل الأساتذة[(26)]؛ فلا بد إذا، نتيجة لهذا، أن يتم تأطير هذا التعلم في ظل بيداغوجيا المشروع.

مفهوم المشروع حاضر بقوة في البيداغوجيا إلا أنه من غير المؤكد أن الجميع يولونه نفس المفهوم. سنعتبر هنا أن الخاصية الأكثر أهمية للمشروع هو قدرته على إخراج المتعلمين من محيط المؤسسة، وعلى إقامتهم الاتصال

في ما بينهم؛ وهذا ما تفعله المهمة بالضبط أيضا. وزيادة على هذا، فإنه يدفع إلى التواصل مع الخارج بغية تحقيق هدف محدد. يقول (Petit–jean) بشأن تعليمية الكتابة في اللغة الأم:"العمل وفق مشروع يخفف اصطناعية مواقف التواصل بحكم أنه يظهر تجارب الكتابة المدرجة ضمن النشاطات النهائية مثل الجريدة المدرسية"(27).

مقترح ترتيب الموارد:

يدور الترتيب المقترح في الجدول الآتي في مستوى أول على نوع المستعمل: المعلم أو المتعلم؛ وفي مستوى ثان، يميز الترتيب بين المعلومة والتواصل، وفي الحالة الأخيرة، يميز بين الزمن الواقعي والزمن المؤجل.

1. بالنسبة للمعلم
1.1. المعلومات:
- الاتصال بالجمعيات المهنية والهيئات الرسمية؛ مثل وزارة التربية الوطنية؛
- التعلم الذاتي على استعمال الإنترنت؛
- البحث عن المعلومات الهامة، وترتيبها حسب الموضوعات؛
- تشارك الأفكار حول النشاطات البيداغوجية مثل المواقع التي تقترح السيناريوهات البيداغوجية
- البحث عن المشاريع التي يمكن أن يلتحق بها المتعلمون
2.1. التواصل (من أجل ممارسة اللغة، والتبادل حول الأعمال...)
- تزامنيا: الدردشة على الخط؛
- لاتزامنيا: قوائم النشر؛ المنتديات؛ الشبكات الاجتماعية.
2. بالنسبة للمتعلم
1.2. نشاطات دون تبادل:
- تصفح المعطيات (الحضارية، الفنية، المعجمية، الأدبية، ...)؛
- نشاطات، دروس أو تمارين في مواقع خاصة (دون وجود روابط)؛

- نشاطات متابعة تتطلب تصفح مواقع أخرى؛
- نشاطات مفتوحة (دون تصحيح) تتطلب الاطلاع على مواقع أخرى؛
- نشاطات غير معدة بهدف تعلم اللغات.

2.2. التبادلات والمشاريع:

- تزامنيا:
  — الدردشة على الخط؛
  — مواقع تعليمية مخصصة لممارسة لغة ما؛
- لا تزامنيا:
  — قوائم النشر أو المنتديات أو الشبكات الاجتماعية؛
  — عن طريق الفصل الافتراضي؛
  — نشاطات تتطلب تبادلات بين المتعلمين (مشروع، ...)؛
- في إطار المشاريع:
  — التواصل بهدف نشر إنجازات على الشابكة؛
  — النشر على الشابكة.

الخاتمة:

مما تقدم، يظهر أنه لكي يمكن للإنترنت أن تخدم التعلمات الحقيقية، ينبغي تحاشي عقبتين: النقر على الأزرار دون هدى، والتواصل في الفراغ؛ ولذا، يتوجب التموضع إما في منظور المهمة، أو في منظور المشروع، وهذا ما يدمج نمطا معينا من البيداغوجيا مما يركن مهمة إدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصال في مجال التعليم في مرتبة أقل من مهمة تغيير العمل البيداغوجي؛ فالتكنولوجيات المعنية تبقى دون فائدة إذا لم يتم تعديل الإجراءات البيداغوجية.

الهوامش:

[1]– ومثال على ذلك بوابة (abc apprendre) الذي يقترح قسما خاصا باللغة العربية. ينظر الموقع على الشابكة: <http://www.abc-apprendre.com/langues/arabe.php> أطلع عليه بتاريخ: 2012/05/10.

[2]– Belisle, C. ; Enjeux et limites du multimédia en formation et en éducation. In les Cahiers de l'ASDIFLE n°9, Multimédia et français langue étrangère. Paris : Association de didactique du français langue étrangère, pp. 7-24.

[3]– تكنولوجيا المعلومات والاتصال لا يمكنها أن تكون تكنولوجيات المعرفة أو 'العلم' لأن المعلومة (الوحدات الخام) ليست هي المعرفة (تنظيم المعطيات)، ولا العلم أو الكفاءة: فهي نتيجة عمل فردي لاكتساب المعارف، والتذكر، والتكيف، والتوظيف، وإعادة الاستعمال.

[4]– Breton, P. ; L'utopie de la communication, p. 140-141.

[5]– Belisle, C. (op. cit.)

[6] – لمزيد من المعلومات، ينظر: ضليمي، سوسن وجوهري، عزة فاروق؛ إشكاليات وجود المحتوى الرقمي العربي على العنكبوتية وسبل دعمه. في مجلة دراسات المعلومات، العدد 12، سبتمبر 2011، ص 261–230.

[7]– 'Tally of Arabic Pages Exceeds Google Expectations - The National' <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/industry-insights/media/tally-of-arabic-pages-exceeds-google-expectations> [accessed 27 April 2012].

[8]'اللغة العربية تحقق أعلى نسبة نمو على شبكة الانترنت – إنترنت – أخبار ومقالات – آي تي بي دوت نت ' <http://www.itp.net/arabic/588538> [accessed 27 April 2012].

[9] – ينظر: 'Arabic Speaking Internet Users and Population Statistics' <http://www.internetworldstats.com/stats19.htm> [accessed 27 April 2012].

[10] – Nunan, David ; Designing Tasks for the Communicative Classroom. U.K. : Cambridge University Press, 1989, p. 5.

[11] – ينظر المرجع السابق، ص 10–11.

12 – De Lièvre, B., Quintin, J.-J. & Depover, C. ; "Une expérience d'implantation d'activités organisées à distance au niveau universitaire". In Actes du 19ème colloque de l'AIPU (Louvain-la-Neuve), 2002.

13 – Oliver, D. & Herrington, J. ; Teaching and Learning Online. Perth : Edith Cowan University, 2001, p. 17.

14 – ينظر: Nunan, David ; Designing Tasks for the Communicative Classroom. Cambridge University Press, 1989, p.11.

15 – المكونة من ثلاثة أجزاء من إنتاج عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

16 – ينظر: Mangenot, F. Multimédia et activités langagières, in Multimédia, réseaux et formation, numéro spécial du Français dans le Monde/Recherches et Applications, juillet 1997, pp. 76-84.

17 – ينظر موقع المكتبة الوطنية الفرنسية الذي يقترح ملفات ومواضيع على الشابكة: <http://classes.bnf.fr/classes/pages/inddoss.htm>. أطلع عليه بتاريخ: 2012/06/03.

18 – Barbot, m.j. ; Cap sur l'autoformation: multimédias, des outils à s'approprier, in Le Français dans le Monde, Recherches et Applications, juillet, 1997, pp. 54-63. وينظر: Carla Kohlmayer, Alain Ginet, Du laboratoire de langue à la salle de cours multimédias. Paris: Nathan, 1997.

19 – Furstenberg, G. ; Scénarios d'exploitation pédagogique, in Multimédia, Réseaux et Formation, Le Français dans le Monde - Recherches et applications, Hachette, Paris juillet, 1997, pp. 64-75.

20 – Martel, A.; L'apprentissage du français sur Internet. Du montage de spectacle à une pensée éducative-sur-le-WEB.. In Cahiers de l'ASDIFLE, (1998). pp.125-149.

21 – ومثال ذلك ما يقترحه مكتب التربية العربي لدول الخليج على بوابته على الشابكة من نشاطات ودورات تدريبية خاصة بالمتعلمين من الأطفال والمعلمين...، ينظر: <http://www.abegs.org/Aportal/>، أطلع عليه بتاريخ: 2012/05/06.

22- ومثال ذلك تقريبا ما يتم على موقع (listenarabic)، ينظر: <http://www.listenarabic.com/ar/learn/>، أطلع عليه بتاريخ: 2012/05/06.

23- ومثال ذلك تمارين في قواعد اللغة العربية على موقع عيون البصائر، ينظر: <http://www.elbassair.com/tamarin%20tafaoliya/index.htm>، أطلع عليه بتاريخ: 2012/05/06.

24- مواقع الويكي أصبحت تدعم عملية التأليف الجماعي. ينظر: مواقع الويكي (Wiki) <http://www.mawared.org/tamam/mod4/4_e_2.html>

25- CNDP. Internet dans le monde éducatif. Dossier de l'ingénierie éducative n° 24, décembre 1996. Paris : CNDP. 66 p.

26- Arnold, Cindy ; Des classes ouvertes sur le monde, un rêve ?. In CRAP, 1998, pp. 38-39.

27- Petitjean, A.; Ecrire en classe: enjeux cognitifs, linguistiques et didactiques. In Charolles et al., Pour une didactique de l'écriture. Centre d'analyse syntaxique de l'université de Metz, revue Pratiques (collection Didactique des textes). pp. 107-139.



مقالات في الأدب والنقد

تجليات الأسطورة في شعر عز الدين المناصرة

الدكتورة بنان صلاح الدين – أستاذة مساعدة– دائرة اللغة العربيّة وآدابها – كليّة الآداب– جامعة القدس – فلسطين

الملخّص :

تسعى الدراسة إلى رصد أهم الأساطير الموظفة في شعر عز الدين المناصرة وطبيعة استحضار التراث الأسطوري وما يحمله من إشراقات دلالية وجماليات فنية نصية في قصائده.

وقد أفاد المناصرة من الأساطير الشرقية (زرقاء اليمامة، بعل وعناة...، والأساطير اليونانية (إيكار، أندروميدا، بروميثيوس...)، مدعماً إياها في نصه الشعري حيث أمدت قصيدته بقدرة فائقة للتعبير عن تجارب أشد عمقاً وتعبيراً عن معاناته ومعاناة شعبه. وقد كان المناصرة في توظيفه للأسطورة يجسد ملامح رؤاه الشعرية المعاصرة ملبساً التراث ثوباً جديداً محملاً بقدراتٍ دائمة على العطاء والتجديد محافظاً في الوقت نفسه على أصالتها وعراقتها.

Abstract

This study seeks to monitor the most important legends in Ezzedine Al Manasrah poetry and its Lattice images.

Ezzeddine made use of the Oriental poems (blue dove, Baal and Anath...) and the Greek mythology (Iker, Andromeda, Prometheus...) He shows in his poetry a high capacity in expressing the suffering of his people.

Ezzeddine Al Manasrah expresses his point of view in his poetry in a new way and at the same time maintaining the originality and tradition.

اشتقت كلمة الأسطورة لغة من الفعل سَطَرَ، والسَّطر هو الصّف في الكتاب والشجر والنخل ونحوها، والجمع من كل ذلك أسطر وأسطار وأساطير وسطور، والسطر هو الخط والكتابة والأساطير هي الأباطيل والأحاديث المنمقة التي لا نظام لها، ومفردها أسطار وأسطارة وأسطور وأسطورة[1]، وقد ردت كلمة أسطورة في القرآن الكريم في تسعة مواضع بصيغة الجمع "أساطير"[*] وفي المواضع التسعة كانت اللفظة مضافة إلى كلمة الأولين "أساطير الأولين" قال تعالى ﴿**إذ تُتلى عليهم آياتنا قال أساطير الأولين**﴾[2].

وقد ورد ذلك على لسان الكافرين والمنافقين الذين أنكروا قول الله تعالى في كتابه العزيز معتبرين ذلك أكاذيب وأباطيل كتبها الأولون من الأمم السابقة، ومعنى ذلك أنها حكايات وأقاويل ليس لها أساس من الصحة.

واشتقت كلمة الأسطورة في اليونانية من كلمة Mythos، وفي الإنجليزية Myth، ومعنى ذلك حكاية تقليدية عن الآلهة والأبطال، لذلك نجد في الإنجليزية مصطلح مثيولوجي Mythology بمعنى علم دراسة الأساطير[3].

اختلف المفكرون والباحثون في إيجاد تعريف محدد وجامع للأسطورة، فقد رأى بعضهم أنها عبارة عن حكاية أو مجموعة تتجاوز تصورات العقل الموضوعي[4]. ورأي جيرالد لارسون أنها حكاية أو مجموعة من الحكايات أو الروايات المنسوجة عن الآلهة أو القوى الغيبية والمتداولة بين الناس في العشيرة أو القبيلة أو الجماعة العرقية تعرض تجاربها وعالمها فردياً أو جماعياً، كما أنها تفسر خلق الكون والإنسان ونشأة الموت والقرابين وأعمال الأبطْال[5]. ورأى رابرتسن سميث بأنها ليست جزءاً جوهرياً من دين قديم،

بل تستنبط من العادات والتقاليد والشعائر، وهي تفسير للشعائر الدينية وتأويلها[6].

ومهما يكن من أمر، فالأسطورة بشكل عام هي مجموعة من الحكايات الطريفة المتوارثة منذ أقدم الفترات والعهود الإنسانية، وتكون حافلة بمختلف أنواع الخوارق والمعجزات التي يختلط فيها الواقع بالخيال، ويمتزج عالم الظواهر بما فيه من إنسان وحيوان ونبات ومظاهر طبيعية بعالم ما فوق الطبيعة من قوى غيبية آمن بها الإنسان الأول واعتقد بألوهيتها، فتعددت بنظرة الألهة مقترنة بتعدد مظاهرها المختلفة[7].

ولقد تركت لنا الحضارات القديمة الكثير من الأساطير والملاحم والأناشيد والأشعار التي عكست جوانب مختلفة ومتعددة من طبيعة الحياة البشرية وقتئذ، وبالتالي فإن الأسطورة ترتبط بالأدب واللغة ارتباطاً وثيقاً باعتبارها تراكم مخلفات الفكر الإنساني المبدع في مجال الأدب والفن، فيشير "شليجل" أن الأسطورة والشعر شيء واحد لا انفصال بينهما. بينما يرى "فيكري" أن الأسطورة هي المنبع الأصيل للإلهام الأدبي فغدت الحكم والأمثال والقصة والرواية والحكاية والشعر وغيرها، تعبيراً عن الطابع الفني والفكري لأدب الشعوب[8].

ويُعد التراث الأسطوري من أكثر أنواع التراث صلة بالتجربة الشعرية، فالأسطورة هي التجربة الأولى للشعر. والعلاقة بين الفن بشكل عام والأسطورة علاقة قديمة إذ كانت الأساطير مصدر إلهام للفنان والشاعر فجاءت كثير من الأعمال الفنية والشعرية جراء إعادة صياغة جديدة لأسطورة من الأساطير القديمة[9].

وقد أجمع نقاد الشعر وعلماء الأساطير على أن "الشعر في نشأته كان متصلاً بالأسطورة لا باعتبارها قصة خرافية مسلية، وإنما باعتبارها تفسيراً للطبيعة وللتاريخ، وللروح وأسرارها"، ومعنى تفسيرنا للأساطير هو أن نكتشف فيها رموزاً للأشياء، والأساطير ليست سوى أفكار متنكرة في شكل شعري[10].

ولعل استخدام الأسطورة في الشعر يُعد من أجرأ المواقف الثورية فيه وأبعدها أثاراً لأن في ذلك استعادة للرموز الوثنية واستخدامها للتعبير عن الوضع الذي يعيشه المواطن العربي، فالشاعر يستخدم الأساطير كاستعارات أو كنايات أو نماذج عليها ذات مدلولات رمزية لتعبر عن الماضي بطريقة التضمين، كما أنه يستطيع أن يذكر الأسطورة في القصيدة متخذاً الشخصية قناعاً يتكلم من خلفه بما يريده، أو أنه يكتفي بالإشارة الخفية إلى الشيء من عناصر تلك الأسطورة، وبهذه الإشارة يكون الشاعر قد وضع القارئ على طريق تقوده إلى تذكر تلك الأسطورة[11].

ويفسر إحسان عباس ازدياد استخدام الأسطورة في الشعر العربي بأنه من التقليد للشعر الغربي الذي اتخذ الأسطورة سداه ولحمته، كما أن لها جاذبية خاصة فهي تصل بين الإنسان والطبيعة وحركة الفصول وتناوب الخصب والجدب، وبالتالي فهي تكفل نوعاً من الشعور بالاستمرار، كما تساعد في إيجاد تصور واضح لحركة التطور في الحياة الإنسانية. فضلاً عن أنها تعين الشاعر في "الربط بين أحلام العقل الباطن ونشاط العقل الظاهر والربط بين الماضي والحاضر، والتوحيد بين التجربة الذاتية والتجربة الجماعية، وتنقذ القصيدة من الغنائية المحض، وتفتح آفاقها لقبول ألوان عميقة من القوى المتصارعة والتنويع في أشكال التركيب والبناء[12].

ويقوم الشاعر المعاصر بصناعة أساطيره الخاصة باتباع طرق وأساليب مختلفة، فقد يرجع إلى بعض الأساطير الموروثة ويقوم بإعادة صياغتها وتشكيلها تشكيلاً جديداً بحيث تفقد فيه شخصيتها الأولى لتكتسب ملامح تجربته وتحمل صورة نفسه، كما يلجأ إلى ابتكار رموزه الخاصة ليخلق منها صورة ضخمة دون أن يعتمد على شكل من أشكال الأساطير الموروثة، فيكون بذلك قد صنع نوعاً من الأسطورة الشعرية المحضة(13)، غير أنه يحتاج في ذلك إلى قوة ابتكاريه فذّة، يستطيع بها أن يرتفع بالواقعة الفردية المعاصرة إلى مستوى الواقعة الإنسانية العامة ذات الطابع الأسطوري، كما أنه يستطيع أن يرتفع بالكلمة العادية المألوفة إلى مستوى الكلمة الرامزة(14).

وتُعد الأسطورة من بين الظواهر البارزة التي حظيت باهتمام الشاعر المناصرة، حيث أعاد قراءتها وكتابتها بطريقة متطورة. عامداً الإفادة منها مستغلاً ما فيها من رموز وطاقات إيحائية خارقة، ومن خيال لا تحده حدود عن طريق بعث أبطالها في أشعاره ليجسد من خلالهم أفكاره ومشاعره ومن ثم تندمج تجربته بمعطيات الأسطورة(15). حتى أنه وصف بأنه مبدع أساطير حيث قام بهضم الأسطورة وامتصاصها في النص، بحيث تذوب مظاهرها السطحية، فهو يقول: "الأسطورة في قصائدي على السطح ولكنها تتوزع في النسيج النصي"، وهذا هو الفارق بيني وبين الرواة حيث استخدمت "عصارة الموروث"(16)، لذا قال عنه الدكتور علي عَشري زايد: "السياب ناظم أساطير، أما المناصرة فمبدع أساطير"(17).

وقد تميزت قصائد عز الدين المناصرة بقدرة بارعة على الانطلاق العام من أية مفردة موحية بالأسطورة إلى ابتداع أسطورته الشخصية (المشعة الخاصة جداً) فهو صانع أساطير جديدة كانت قديمة، وقد قمت في بحثي

هذا بدراسة لأكثر الأساطير حضوراً في قصائده، مثل (زرقاء اليمامة، بروميثيوس، طائر الفينيق...).

أسطورة زرقاء اليمامة :

لعل من أهم الرموز الأسطورية التي برزت في شعر المناصرة رمز زرقاء اليمامة فهو من أوائل الشعراء الذين وظفوا هذا الرمز في قصيدته[18].

ووفقاً للروايات التاريخية فزرقاء اليمامة هي ابنة رباح بن مره ... وكانت متزوجة برجل من قبيلة جديس، وتعرضت هذه القبيلة لاعتداء من ملك حمير حسّان بن تبع، فرأت الزرقاء جيشه على مسيرة ثلاثة أيام، وقد حذرت قومها فلم يكترثوا لذلك وكذبوها، وكان حسّان يدرك قدرة الزرقاء على الرؤية من بعد، فطلب من جنوده أن يقطعوا الأشجار ويحملوها أمامهم للتمويه، ولما رأتهم الزرقاء وأخبرت قبيلتها بذلك لم يصدقوها حتى داهمهم ملك حمير وأبادهم وأتى بالزرقاء وفقأ عينها[19].

وبذلك أصبحت زرقاء اليمامة رمزاً أسطورياً شرقياً للدلالة على القدرة على التبوء واكتشاف الخطر قبل وقوعه، غير أن هذه القدرة جعلت بينها وبين قومها مسافة كبيرة من اللامبالاة والإهمال، وتحملت زرقاء اليمامة وحدها نتيجة هذا الإهمال، فقد سلبها العدو قدرتها على الرؤية بعد أن فقأ عينها، فغابت الدلالة الاستشراقية للمستقبل[20].

وقد اتخذ المناصرة رمز زرقاء اليمامة رمزاً كلياً في قصيدته المسماة بـــ"زرقاء اليمامة" فجعلها عنواناً لمأساة الشعب الفلسطيني يقول:

لكن يا جفرا الكنعانية

قلت لنا إن الأشجار تسير على الطرقات

كجيش محتشد تحت الأمطار

لكن يا زرقاء اليمامة ويا نجمة عتمتنا الحمراء
كنا نلهث في صحراء التيه
كيتامى منكسرين على مائدة الأعمام
ولهذا ما صدقك سواي، لهذا كنت الناجي:
تخبأت في عِينّ دالية ثم شاهدت من فتحة ضيقة
سكاكينهم . . . والظلال
ثم شاهدت مجزرة لُطخت بالرمال
وشاهدت ما لا يقال
كان الجيش السفاح مع الفجر
ينحرُ سكان القرية في عيد النحر
يلقي تفاح الأرحام بقاع البئر(21)

لقد كتبت هذه القصيدة عام 1966م أي قبل حرب حزيران بعام واحد وبعد حرب عام 1948م بثمانية عشر عاماً وبعد عامٍ واحدٍ أيضاً من انطلاقة الثورة الفلسطينية عام 1965م، ويحمل رمز زرقاء اليمامة الذي تقمصته جفرا باعتبارها رمزاً للفلسطينيين في هذه القصيدة بعدين، البعد الأول أنها حذرت العرب من الخطر الصهيوني على فلسطين، فإذا كانت زرقاء اليمامة حسب الأسطورة ترى العدو على بعد مسيرة ثلاثة أيام، فإن جفرا الفلسطينية رأت العدو على بعد مسيرة عشرات السنوات، وهي تحذر العرب من ذلك وازداد تحذيرها بعد صدور وعد بلفور وطوال فترة الانتداب البريطاني. لكن لم يسمعها أحد من جديس العرب ولم يصدقها سوى من كان يشعر بالخطر الحقيقي وهم الشعب الفلسطيني أنفسهم والذي رمز إليه الشاعر بنفسه فيقول:

قلت لنا إن الأشجار تسير على الطرقات

ولهذا ما صدقك سواي، لهذا كنت الناجي

لقد تمكن العدو الصهيوني على أثر حرب عام 1948م من احتلال ثلاثة أرباع فلسطين، وارتكب المجازر وهدم البيوت وهجر السكان وهتك الأعراض وشق بطون الحوامل ليلقي بالأجنة في الآبار. ولعل مجزرة دير ياسين التي ارتكبتها العصابات الصهيونية عام 1948م لخير شاهد على هذه الممارسات عندما دخل أفراد هذه العصابات القرية فجراً بينما كان أهلها نيام ليخرجوهم من بيوتهم فيقتلون الأطفال الرضع والشيوخ ويبقرون الحوامل ويغتصبوا الابنة أمام أبيها والمرأة أمام زوجها.

وقد عبر النص الشعري عن مفردات وألفاظ المعجم الدموي لهذه العصابات تمثلت بالسكاكين والجيش السفاح والنحر وتلطيخ الدماء.

وبعد أن يتمكن العدو من احتلال الأرض يلجأ إلى ارتكاب المجازر بحق أصحاب الأرض الشرعيين وعبر الشاعر عن ذلك بقوله:

يأتي العفن المزمن يا زرقاء

يمحو من ذاكرتي صور الأحباب

في اليوم التالي يا زرقاء

قلعوا عين الزرقاء الفلاحة

في اليوم التالي يا زرقاء

خلعوا التين الأخضر من قبل الساحة

في اليوم التالي يا زرقاء

يُظهر الشاعر في هذا المقطع توالي جرائم العدو المستمرة بحق الفلسطينيين، إذ لم يقتصر الأمر عند حد الاحتلال فقط وإنما استمرار

الممارسة الوحشية بحق أصحاب الأرض الأصليين وهنا يُلاحظ الفارق بين زرقاء اليمامة في النص الأسطوري وزرقاء اليمامة في النص الشعري، فالنص الأسطوري اكتفى بقلع عيني زرقاء اليمامة عقاباً لها لأنها ترى العدو من بعيد، أما في النص الشعري فالعقاب كان جماعياً ومستمراً، يتمثل بتشويه وتزوير التاريخ والقتل ومصادرة الأرض ويظهر السطر الأخير من النص السابق بأن هذه الجرائم متواصلة لم تنتهِ بعد.

أما البعد الثاني الذي تحمله هذه القصيدة فيتمثل بقدرة الشاعر على التبؤ بالمستقبل في ضوء المعطيات السياسية التي تحيط بالفلسطينيين "فالشاعر المبدع المتميّز لا يحصر نفسه في الماضي ولا يقف في انتاجه على الحاضر فحسب، وإنما ينطلق من ذاك وذاك لاستشراف المستقبل فهو يأخذ العبرة من التاريخ، ويفهم الواقع المعيش ومن ثم يحاول أن يعيش المستقبل قبل أن يأتي، وهو بذلك ليس عرّافاً أو واهماً أو حالماً، وإنما صاحب رؤية ممتدة وثابتة تتأتى له من خلال تحليله للظروف والوقائع وإدراكه للنتائج المترتبة على أحداث الماضي والحاضر"[22].

ولعل المناصرة امتاز هنا بالقدرة على تحليل مجريات الأحداث وفهمه العميق للواقع السياسي ليؤخذ من الماضي عبرة للمستقبل فيحذر من تمادي العدو الصهيوني وأطماعه في استكمال سيطرته على بقية الأراضي الفلسطينية وتتكرر مأساة عام 1948م مرة أخرى، وهنا تأتي زرقاء اليمامة/جفرا لتحذر العرب والفلسطينيين من تكرار المأساة ولكن لم يستجب لتحذيرها سوى الفلسطينيين أنفسهم، فكانت حرب حزيران عام 1967م ليتمكن الصهيوني من السيطرة على الضفة الغربية وقطاع غزة إضافة إلى احتلاله لأراضٍ عربية أخرى تتمثل بالجولان وسيناء، وبذلك

زرقاء المناصرة هي التي تنبأت بالخطر قبل وقوعه لكن لم يصغ إليها أحد فوقع الهلاك والدمار للجميع.

أسطورة بروميثيوس :

يعمد الشاعر الفلسطيني إلى التناص مع أسطورة "بروميثيوس" اليونانية كنموذج للثائر المتمرد الرافض لقوى الشر والظلم، وهو يستمد قوته من يقينه بحقه وحتمية الانتصار ولو بعد حين، تعتبر أسطورة بروميثيوس من الأساطير التي استهوت الشاعر العربي المعاصر في البحث عن فكرة هامة يستطيع أن يجسدها للتعبير عن رغبته في التحرر من القيود والحواجز وتخليص الإنسان من التبعية للنظام المستبد أو رفضه لواقع الظلم والاستبداد. وهذه الأسطورة ترمز إلى دلالات تغني النص الشعري وتضيف عليه طابعاً إنسانياً فقيمتها ليست بما تحتويه من معتقدات آمن بها الإنسان في الزمن الغابر بل بما تحمله من أفكار ومعانٍ إنسانية نبيلة.

وتتمثل أسطورة بروميثيوس الذي كان ألهاً بأنه سرق شعلة النار المقدسة من كبير الألهة زيوس ووهبها للبشر، وتتمثل هذه الشعلة بالمعرفة، إذ أن بروميثيوس كان قد أحس بالعطف تجاه البشر، و لم يرق له بأن يبقى زيوس محتقراً للبشر، غير أن زيوس غضب على بروميثيوس فعاقبه بأن علقه على قمة جبل عارياً وسخر له نسراً إلهياً يأكل كبده، وحتى يستمر العقاب أمر زيوس بأن يخلق لبروميثيوس كبداً جديداً كلما فني واحد[23].

وغدى بروميثيوس رمزاً للفداء والتضحية من أجل الآخرين ورمزاً للثورة ضد الاستبداد وهو بذلك يتشابه مع قصة السيد المسيح الذي يُعد أيضاً رمزاً من رموز الفداء والتضحية، فكلاهما قدم نفسه لتحرير البشرية وتخليصها من الذل والقهر.

وقد اتخذ المناصرة في قصيدته "**يتوهج كنعان**" الأبعاد الرمزية لأسطورة "بروميثيوس" لجعلها معادلاً لمحاولات الإقصاء والاغتيال التي تتعرض لها أصوات التغيير أو الدفاع عن الحقوق والقيم الإنسانية، يقول:

وحتى أغيظ الأحبة، صمت بأعلى حنيني

حنانيك يا حارةً في الخليل

(يقينٌ) على تلّة، سرقوا قلبه

جبلُ قرب قريتنا ويطلّ على البحر

والبحر ميت يفاصلْ زلزاله الأبديّ

وأحجاره مَرْمَرٌ، واسألوا البرلمان البعيد

اسألوا الشاحنات التي حَمَلْتُهُ، اسألوا

عنه تلك القصور التي سَرَقَت من مقالِعِهِ(24)

تواصل الشاعر مع الأسطورة بالإفادة من روحها وعمقها ودلالاتها مغيباً اسم "بروميثيوس" للتعبير عن مقصده فليس المهم الشخوص ولكن التماهي في جوهرها "إن قراءة الرمز الأسطوري لا تتحقق في مطابقته لمرجعه الأسطوري أو استغلاله فحسب، وإنما في قدرته كذلك على استيعاب هموم الذات الفردية ومقاصدها الايدلوجيه والغنية في خضّم الواقع وخرائقه وتصدعاته"(25).

وقد وجد الشاعر في أسطورة بروميثيوس الهموم والدلالات التي يريد، فقلبه المسروق ومعاناته ما هو إلاّ قلب الفلسطيني ومعاناته" فالألم المادي الذي أصاب الشخصية الأسطورية هو الألم الذي يصيب الفلسطيني المقاوم، ومغامرة بروميثيوس بإعطائه النار للإنسان من أجل المعرفة، هي مغامرة متواصلة عند الفلسطيني المثقف الذي يمنح النور للإنسان والوطن. ولذا فقد

يتعرض للحصار والإقصاء بل قد يتعرض للاغتيال وهكذا تنهش كبدَه أكثر من مرة[26]، والشاعر هنا يوظف جزئية من أسطورة بروميشيوش وهي نهش كبده وبنفس الوقت يرمز الشاعر إلى تلة يقين وهي خربة أثرية لا تبتعد سوى ميلين عن قرية بني نعيم مسقط رأس الشاعر[27] وتشرف هذه التلة على البحر الميت، وإذا كان النسر قد أخذ ينهش كبد بروميثيوس فإن قلب جبل يقين تعرض أيضاً للنهش عندما لجأت سلطات الاحتلال إلى إقامة مستوطنة بجواره سموها بني حيفر[28].

ويبدي الشاعر اعتزازه بقريته بني نعيم والتي تشتهر بجمال حجرها المستخرج من المقالع حيث شبهه بحجر المرمر، ومن شدة جمال وعراقة بني نعيم فقد كان الأثرياء العرب في فلسطين والأردن يبنون قصورهم منه. ولم يقتصر الأمر عند حد بناء القصور والعمارات الضخمة من هذا الحجر بل إن حجارة البرلمان العراقي بني من حجر بني نعيم[29]. وهو ما قصد به الشاعر بقوله "**واسألوا البرلمان البعيد**".

ولكن فكما بقي بروميثيوس ولم يفنَ فإن جبل يقين باقٍ ليشهد على عراقة البلاد منذ القدم عبر كنوزه الأثرية الكنعانية وليدحضَ الافتراءات والأكاذيب الباطلة في حق اليهود بهذه البلاد. ورغم كل محاولات الاحتلال لطمس الآثار والتراث الوطني وإقصائه بعيداً إلاّ أنه يزداد حدّة وقوّة ووهجاً وتعلقاً بعطر الأرض.

إيكاروس :

تلتقي أسطورة إيكاروس مع أسطورة بروميثيوس في أن كليهما يسعى للتخلص من القهر والظلم والحصول على الحرية، وتروي أسطورة إيكاروس أن الملك مينوس ملك كريت أمر ديدالوس والد إيكاروس الذي كان ماهراً

في البناء بأن يبني له قصراً يحتوي على تيه بحيث لا يستطيع أحد الوصول إلى الملك وكل من يدخل فيه لا يستطيع الخروج، وبعد الانتهاء من بناء القصر أمر مينوس بسجن كل من ديدالوس وابنه إيكاروس حتى لا يبوحان بسر التيه والقصر، وخلال وجودهما في السجن أخذا بالتفكير بالهرب فصنع ديدالوس أجنحة له ولابنه والصقاها بالريش بواسطة الشمع، ولدى استعدادهما للطيران أوصى الأب ابنه بأن لا يطير على ارتفاع منخفض حتى لا تفسد الرطوبة أجنحته وإن لا يطير عالياً حتى لا تذيب الشمس الشمع فتسقط الأجنحة ويخر قتيلاً، غير أن ابنه لم يستمع للنصيحة فلدى تحليقه في السماء أخذ يطمح في الارتفاع حتى اقترب من الشمس فاحترق الشمع ووقع في البحر[30].

تكمن دلالات هذه الأسطورة في الحرية ورفض الظلم والتخلص من القهر والطغيان، لذا فقد وظف غير شاعر فلسطيني هذه الأسطورة يعبر من خلالها عن معاناة الشعب الفلسطيني، فقد جعل عز الدين المناصرة اسم هذه الأسطورة عنواناً لإحدى قصائده "**تشمع كبد إيكار**".

ويتضح أن العنوان جاء بهذا الشكل كرسالة لغوية تتميز بكثافة الدلالة ومجازية اللغة، فالتشمع الذي اقترن بالأسطورة كان يتعلق بالجناحين، بينما نجده في عنوان النص الشعري يصيب الكبد، أي أن الكبد هي التي تشمعت، فكان الموضوع هنا داخلياً على عكس ما ورد في الأسطورة فالتشمع كان للأجنحة وبذلك يكون في هذه الحالة خارجياً ولعل اقتران التشمع بالكبد يتراح عن أعراف اللغة العادية ويخترقها ليخلق بذلك صورة شعرية تجتمع فيها المتناقضات[31].

إن ما ورد في عنوان القصيدة من تشمع الكبد "**تشمع كبد إيكار**" جاء ليعني وبشكل صريح غياب الوعي وسوء البصيرة، وكأنه هنا "يقدم تفسيراً آخر لخطيئة إيكاروس وتعليلها من الداخل أو الباطن، وانتقادها من جهة أخرى، إن هذا الغياب الذي أصاب الوعي، نتيجة الرغبة الجامحة في نشدان المستحيل أو عشق المحظور، هذه الصفة من شأنها أن تكون الشمع للكبد، وبالتالي تتغلف وتتصلب، مما يؤدي إلى عدم الوعي أو إدراك عاقبة الأمور وفي ذلك إلغاء للوجود وسقوط في العدم"(32).

يبدأ الشاعر قصيدته بالقول:

بيني وبين إيكار . . . . مسافات ضوئية
ومع هذا، فنحن نلتقي
في نقطة واحدة في العالم
ليلاً، دون أن يرانا أحد
رغم أن الليل في بيروت مثلاً
ليس شرطاً لستر الأسرار(33)

فرغم البعد الزمني بين زمن هذه الأسطورة وزمن الشاعر غير أن كلاهما يلتقيان في مضمونها المتمثل في السعي نحو الحرية سيما أن هذه القصيدة هي إحدى القصائد التي نظمها الشاعر ضمن ديوانه المعروف كنعانياً، الذي صدر عام 1983م أي بعد حرب بيروت، فجاء الشاعر ليوظف هذه الأسطورة ويسقطها على مأساة الفلسطينيين في بيروت وتخلي الأمة العربية عنهم حتى حرقتهم شمس العدو الصهيوني بعد احتلاله لبيروت ويواصل الشاعر قصيدته:

هو غريب الأطوار
فعلته خطأ لا يتكرر كالديناميت
هكذا قال لنا المدرّب
وهو قبل فعلته كان مصاباً بتشمع الكبد
كان ذلك سراً للمقربين فقط
هو ابن الطائر وهي من شجرة الانشقاقات(34)

يحيل الشاعر إلى بعض جزئيات الأسطورة من قبيل غرابة موقف إيكاروس وعدم استماعه لنصيحة والده بأن لا يقترب عند طيرانه للشمس وهو موقف ستكون نتائجه غير محمودة، ومن ثم تتجلى لنا عواقب سوء التخطيط والتسرع فسيكون السقوط هو نتيجة الاقتراب من الشمس(35).

ومن خلال المقارنة بين الصفات والقرائن التي تخص الرمز الأسطوري في مرجعيته الأصلية وفي النص الشعري، فإننا نلاحظ أن عبارة غريب الأطوار (**هو غريب الأطوار**) يقابلها في الأسطورة ما وصف به إيكاروس بالمخاطر وعدم الحَذر، أما عبارة (**فكرته خطأ لا يتكرر كالديناميت**) فيقابلها في النص الأسطوري تحذير والده له بعدم التحليق عالياً حتى لا يقترب من الشمس، غير أنه لم يستمع له فحلق عالياً لأنه مصاب بتشمع الكبد كما ورد في النص الشعري وهو ما يعني في النص الأسطوري حماسه وكبرياءه ونشوة الاكتشاف الأمر الذي أفقده وعيه وصوابه.

ويستدل من هذا النص أن الشاعر يلوم القيادة الفلسطينية عندما اتخذت قراراً بالخروج من بيروت لتطير إلى تونس، فبيروت لم تكن سجناً للفلسطينيين حتى يخرجوا منها، فكان قرار الخروج خطأ ذريعاً كما أخطأ إيكاروس بالطيران على علو مرتفع. ولعل ابتعاد إيكاروس لدى طيرانه عن

الأرض ليسقط قتيلاً في نهاية المطاف هو في الوقت ذاته ينطبق على الموقف الفلسطيني عندما خرج بعيداً عن بيروت ليبتعد عن فلسطين وعن المشرق العربي ليتجه إلى تونس في المغرب العربي والبعيدة جغرافياً عن فلسطين وإن كانت قريبة روحياً ومعنوياً. ويلجأ المناصرة إلى عقد مقارنة بينه وبين إيكاروس:

هو سيحترق بشمسه
وأنا سيذوبني المنفى
هو يتحد بعباءة العشب السماوي
وأنا انحلّ في تراب المنافي الصخرية
تلك مشيئة عدم التخطيط يا إيكار
هل تصدقني الآن أيها المرحوم!!!
هل تصدّق؟!(36)

فإذا أذابت الشمس الشمع الذي على جناحي إيكاروس فإن المنفى والغربة والبعد عن الوطن سيزيد من معاناة الفلسطيني، والسبب في معاناة إيكاروس والفلسطيني هو واحدٌ، أنه سوء التخطيط والتسرع وفقدان الإنسان لذاته.

ويستدعي هذا المقطع نهايتين لذاتين الذات الأسطورية التي تتفاعل محاكاة وتحويلاً ونقداً مع مرجعيتها، والذات المتكلمة التي تستشرق بنفسها نهايتها المستقبلية، وكأن عليهما لم يقابلا مصيرهما بعد، وهو الذي نجد فيه تضميناً واضحاً لحركة إيكاروس الصعودية نحو الأفق، ثم تلتبس هذه الحركة بالتحويل عندما يعانق السماء ويحترق، بينما تكون حركة الذات المتكلمة نزولية تعانق الأرض وتتحلل في التراب الصخري، ورغم تضمين الحركة

الصعودية لإيكاروس غير أن النص يشير إلى احتراقه كلياً بالشمس ومعانقته عباءة العشب السماوي، وهو ما يعتبر تحويلاً لما حدث في النص الأسطوري. بينما نجد نهاية الذات المتكلمة ستدوّن بذوبانها في المنفى كما ذاب شمع أجنحة إيكاروس[37].

ويُلاحظ أن النص الشعري حوّل سقوط إيكاروس في البحر إلى النقيض من خلال الصعود والتوحد بعباءة العشب السماوي فتصبح حركة نحو المجد والخلود معانقة الحرية والتحرر وكأنه توحد مع الهدف. وفي الجهة المقابلة كانت حركة الذات المتكلمة مشحونة بالمأساة والألم، فمع أنها حاولت أن تأسطر ذاتها بموازاة شخصية إيكاروس. إلاّ أن نهايتها لم تكن أسطورية لأنها حركة نحو الأسفل، نحو الذوبان في تراب المنفى الصخري والذي كان أقسى من الشمس لأن الإنسان يموت فيه بعيداً عن وطنه. في حين كان احتراق الشمس وكأنه يمنح التطهر من الخطيئة وبالتالي التوحد مع عباءة العشب السماوي[38].

ويستدعي المناصرة أسطورة إيكاروس قصيدته أيضاً في "**طريق الشام**" مضيفاً إلى الرمز الأسطوري دلالة جديدة معاصرة أو ربما يعيد تأسيس الرمز الأسطوري وفق رؤيا جديدة، ليعبر من خلالها عن معاناة الفلسطيني في المنفى[39] فيقول:

ونحن عطاش لماء دمشق القديم
ستحمل في جناحيك عذاب المنافي
لتصرخ قرب المذابح في الأديرة
فأجنحة الشمع كادت تذوب
أتقسم أن لا تتوب؟!

فقد قتلوك كما قتلوني(40)

غير أن دمشق التي كان الثائر الطامح للحرية متعطش لمائها، ودمشق صاحبة الوجود الحضاري وصاحبة الرمز المليء بالحياة والخصوبة(41) لم تعد كما كانت أو كما يريدها الشاعر فيقول:

ذكرت دمشق كما يذكر الطفل أثداء سيّدةٍ
في البلاد التي هجرهّا الجيوش
ذكرت دمشق، ظللت أنادي عصافيرها
الضاحكات. . . وأسواقها والنساء
ثم أسوار جامعة القلب والشعراء
تعيشون يا أهلها ... وأنا لا أعيش!!!(42)

الشاعر هنا يتأسى على واقع دمشق التي كانت نبضاً للعروبة وموئلاً للقومية العربية، وأخذ الشاعر يتذكر الأيام التي قضاها في دمشق عندما كانت تشع بالروح القومية والعروبة، يتذكر أزقتها وحاراتها وأسواقها وبنائها وجامعتها العريقة جامعة دمشق، غير أن حال دمشق تغير فقد هجرها الجيوش وبقي الفلسطيني يعاني ذل الاحتلال ومرارة الغربة بينما أهل دمشق يعيشون مستمتعين في حياتهم وبذلك فلم تعُد القضية الفلسطينية قضية قومية فغدا الفلسطيني وحده يكابد الاحتلال.

أسطورة طائر الفينيق

طائر أسطورة عُرف في الحضارات الشرقية وهو يعود إلى الحياة بعد أن يحترق ويموت، يبعث نفسه من رماده، وكان الفينيق بالنسبة للقدماء رمز خلود الروح ورمز للاستمرارية والبقاء ورفض الفناء.

وقد وظفها كثيرٌ من الشعراء عند الحديث عن الشهيد وبأنه حي لا يموت، فما موته إلاّ شمعة حرية في طريق الخلاص. وخطوة نحو التحرر والانعتاق فبعثه من جديد يكون بتحرر الوطن، إلاّ أن المناصرة يوظفه في سياق آخر، فهو يرفض الموت في المنافي ويتمنى أن يدفن في أرضه فلسطين:

وصرخت من يأسي ومن طول السفر
لو مات فارسك المجيد ومات ناطور الشجر
فادفن عظامي يا حبيبي تحت كرمتنا على الجبل العتيق
تتعتّق الأيام والأعوام
ويسحُّ في الشام المطر
تنمو وتخضّر العظام
فادفن عظامي . . . وانتظر
يوماً من الوادي شروقي
إني لأخشى الموت في المنفى فَمَن
يروي عروقي؟[43]

يتوحد المناصرة مع طائر الفينيق أملاً بالعودة للوطن، لذلك يطلب الدفن تحت الكرمة، منتظراً لحظة الشروق المتجددة في زمن المستقبل وذلك الموت لا يقتصر على الإنسان فقط، وإنما يشمل الوطن كذلك والشاعر هنا يعتبر الموت صنو التجدد وطريق الانبعاث من جديد، يقول (**فادفن عظامي . . . وانتظر يوماً من الوادي شروقي**)، "فبعد موته تسقي السماء عظامه فتخضر وتنمو وتنطلق انطلاقها الأسطوري من المنفى لتعانق عالم الآلهة وتأخذ أعشاب حياة التربة الكنعانية، فهناك اتصال عميق بين الحياة والموت، يموت القديم البالي الذي ستنفذ طاقته، ليحيا الجديد الذي سيدركه البلى يوماً من

الأيام وسوف يتلاشى عندما يفرض الموت وجوده، ولكن الشيء الخالد الحي أبداً هو الطموح دوماً إلى الحسن[44] والخلود للأرض من خلال رماد الفينيق" يقول:

وانثريني إذا مُتُّ بين نعاج الغيوم

واصفُري كالرياحْ

إبعثيني كما تبعثين البذور

أيقظيني كما توقظين الطيور

في حجاج الصخور[45]

يتمنى المناصرة أن ينثر رماد جسده في الريح وهي رمزية شعرية تشير إلى رماد الفينيق الذي كان يعود فيبعث منه، في إشارة إلى أهمية الوطن وتجدد حلم العودة إليه فما قوة الحياة المتولدة من قوة فعل الموت إلاّ نتاج لأن الفلسطيني لا يملك غيرَ دمه غطاء لوطنه فلا انبعاث إلاّ في هذا الدم ولا تجدد إلاّ في هذا الدم. وفي هذا يقول المناصرة "لا يستطيع المغتصب أن يقف أمام الخيال لأن الخيال قادرٌ على اختراق الحدود، ومن هنا يشكل الخيال مساحة من الحرية يتنفس من خلالها المنفي كتعويض مؤقت، لولا الخيال لمات المنفيون قهراً"[46].

ولا شك في أن قدرات الشاعر المعاصر لا تتوقف عند استخدام الرمز الأسطوري وتوظيفه في شعره من جديد وفق رؤيته. بل حاول خلق الرمز الجديد (الأسطورة الجديدة) بحيث يرتفع في قصيدته بالواقعة الفردية المعاصرة إلى مستوى الواقعة الإنسانية العامة ذات الطابع الأسطوري[47].

أسطورة أندروميدا :

وهي من الأساطير اليونانية التي وظفها المناصرة في قصيدته "صخور أندروميدا"[48] التي ترمز للتضحية والفداء ويظهر من عنوان القصيدة إفادة الشاعر من أسطورة "أندروميدا" وهي الأميرة التي قيدت بالسلاسل إلى أحد صخور البحر لتقدم قرباناً لإرضاء إله البحر نيروس، غير أن بيرسيوس بن زيوس كبير الألهة جاء للمكان وأطلق سراحها وتزوجها.

أندروميدا

مربوطة بالسلاسل في الصخور السوداء

البحرُ الذليل عند قدميها

تتباهي بأجنحتها وضفائرها

أعطنا مما أعطاك البحر

تلومنا الشمس والبحر زعلان علينا

يمزج المناصرة جمال أندروميدا بقوة تأثيرها وبعظمة المجد أيضاً فرَغم أنها مقيدة بالسلاسل في أعالي صخور الشاطئ إلاّ أن البحر يريد عناقها والصعود إليها وبذلك أصبح البحر ذليلاً عند قدميها. وكأن الجمال والجلال هما اللذان يلّفان صورة كل من يفتدي بنفسه أهله ووطنه يقول:

يا جميلة الجميلات يا ابنة الصخر والبحر والريح

لك الملك أيتها المربوطة بجذور الشجر

تتبجحين بعنفوانك

ها أنت تذوقين المر

آتيك كصقر مخالبه تنبش الصخر

أفكُّ سلاسل آلامك

الشاعر هنا يستحضر مقولة كاسيوبيا والدة أندروميدا عندما قالت بأن ابنتها أجمل البنات حتى بنات نيروس آله البحر، فدفعت ابنتها الثمن نتيجة هذه المقولة لتذوق المرار(49)، ففلسطين هي أندروميدا المناصرة فهي لديه من أجمل البقاع على وجه الأرض بطبيعتها وبعراقتها والجمال هنا لا يعني جمال الطبيعة فقط بل جمال التاريخ والحضارة والعراقة فلذلك تعرضت للاحتلال والمؤامرة. غير أن الشاعر يعدها بأن لا ينساها، فكما فك بيرسيوس سلاسل أندروميدا الأسطورة فإن الشعب الفلسطيني سيبقى يناضل حتى تحرّر فلسطين من القيود والسلاسل وطرد الاحتلال لتعود فلسطين إلى حضن العروبة كما عادت أندروميدا إلى حضن والدها.

كما تكشف القصيدة عن أبعاد تاريخية وحضارية في فلسطين ليؤكد من خلالها الشاعر على الجذور التاريخية للشعب الفلسطيني، يقول:

مسيل حصى، بطحاء، وقواعد عسكرية أجنبية
طين أحمر كالحوّارة،
يداوون به جراح قلبي
سفرجل، زبيب، تين سباعي، إجاص،
قضم القريش، وتفاح الجن
أول فأس نكشت حقلاً كانت في يافه– بكسر الفاء
اسمك الجميلة، وأنت حقاً جميلة
يا ما على صخورك السوداء الممتدة في البحر
غزلتُ ساعاتي
أغازل بصنارتي ندى الصباح
أمدها باتجاه قبرص

تنجذب قبرص كالسمكة في شباكي
تحضر طائعة مرضية
أصرصع الحوت، فيخرج السيد منه
شجرة اليقطين ظللت جبينه المعروق

يتضمن هذا النص دلالات متعددة تاريخية وزراعية ودينية وأسطورية وعسكرية، ففي هذا النص امتازت مدينة يافا عن غيرها من المدن الفلسطينية. فبالإضافة إلى أنها مدينة جميلة وساحلية، تميّزت أيضاً بعراقتها التاريخية، فأول فأس نكشت الأرض بغية الزراعة على المستوى التاريخي هي اليد الفلسطينية في مدينة يافا، وبذلك جاء النص هنا ليضفي لغة طقسية تستعيد الحياة الزراعية في أعمق أغوارها ليحمل بذلك بعداً وجودياً وحضارياً للأرض الفلسطينية التي ابتليت بالاحتلال العسكري الذي أقام على أرضها القواعد العسكرية.

وقد أقرن الشاعر ابتلاء يافا وفلسطين بالاحتلال بابتلاء سيدنا يونس عليه السلام بالحوت. ومن جهة أخرى فقد حملت البنية اللغوية في هذا المقطع دلالة أسطورية تمثلت بإشارة خفية إلى الصخور التي قيدت أندروميدا فيها، ويظهر ذلك من خلال قول الشاعر (**يا ما على صخورك السوداء أصرصع الحوت**)، وقد جاء اختيار الشاعر للصخور ووصفها بالسوداء ليوحي من خلالها إلى عراقة مدينة يافا وقدمها الضارب بأعماق التاريخ والذي يعكس قدم وجود الشعب الفلسطيني على هذه الأرض(50).

ومن هذا المنظور فإن علاقة الأسطورة بالمكان وبالشعر تبدو في كونها فضاءً إضافياً للتأملات الشعرية، فهي في النص لا تقتصر على بعدها الجمالي أو صورتها الرمزية، بل تتجاوز ذلك إلى أنها اختلاق للمكان المفقود في

الواقع، واسترجاع داخلي لأمكنة الانتماء، فالشاعر عندما يستحضر أو يتذكر الأساطير، إنما يتجاوزها لإعادة إنتاج ما يوازيها في الداخل، فهي بوابته المفتوحة على تأملات اليقظة واستعادة الذاكرة المحملة بالأماكن المفقود(51).

وفي ذلك يقول الدكتور صلاح فضل عن المناصرة "أن توظيف الأسطورة الكنعانية يحمل في صلبه حيوية للمنظور القومي، إلاّ أنه ليس مضاداً أو منعزلاً عن العروبة، بل العكس تماماً، فهذه الجذور، جزء من النسيج الحيوي النصي القومي المعاصر وأظن أن المعاينة الأولى الانطباعية السريعة لشعر المناصرة، تحتاج إلى معاينات أخرى، لكي تكون القراءة أكثر نضجاً وأكثر إنصافاً لتجربته التي لم تنصف، حتى الآن في إطار حركة الشعر العربي الحديث"(52).

أسطورة بعل–عناة :

تستند الحكاية الأسطورية الكنعانية إلى تلازم الرمزين بعل–عناة، عندما قامت الأخيرة بدعوة الآلهة إلى وليمة فاخرة احتفالاً بانتصار بعل على المياه أو انتصار قوى النظام على قوى الغموض، وبذلك فهما أصل الكون وبدء الوجود(53).

وقد عبر الشعراء الفلسطينيون من خلال توظيف هذين الرمزين عن عمق المعاناة الشعبية الفلسطينية، متنبهين إلى ما تحمله هذه الرموز من صلات بثقافتهم الكنعانية، يقول المناصرة:

عنب جندلي وإيقاعُهُ فاعلنْ في المزاد وقيل: فعولن
لأن الخببْ
يرتوي من بحور الذهب

فيمشي الهوينا كدحرجةٍ لقناني النبيذ على الطاولات
وفي بيت لحم التي لا تنامْ
يحلّ عليه التعبْ
ينام على حجرٍ من صخبْ
لترعاه عين العناية في حضن بَعْلَ الذي لا ينام
الخليل تفضّله في الصباح زبيباً ودبساً إذ كان
مَلْبَنُهُ صافياً كبنات الشام(54)

هذه القصيدة من ديوان "**يا عنب الخليل**" ولعل العنوان يوحي إلى نداءات الباعة في الأسواق لترويج بضائعهم (يا عنب الخليل) ويتمثل ذلك في توظيفه لأداة النداء في محاولة لإغراء المتسوقين بشراء العنب، وهذا ينطبق على بداية المقطع السابق "**عنب جندلي**" فالشاعر يدعو إلى إغراء المتسوقين بشراء العنب الخليلي الذي ينسجم بمزايا عدّة، فهو مرتوٍ من أنهار الذهب، وبياضه يشبه بياض بنات الشام، وقد خصص الشاعر هذا المدعو لشراء العنب الجندلي الخليلي الذي زرع ونما في الأرض الفلسطينية، وهذه الدعوة تحمل في طياتها دلالات وطنية وقومية عميقة وتشير إلى الترابط بين الفلسطيني وأرضه وزراعته لها. مثلما كان يفعل كنعان الفلسطيني القديم، مؤسس الزراعة في فلسطين. والشاعر بندائه على العنب الجندلي الخليلي يعود إلى التاريخ الأول لفلسطين من خلال استحضار الرمز "بَعْل" الذي يرعى الخليل ويحنو على عنبها بل ويصبح حارساً على وجودها من الذوبان والزوال، وهكذا يأخذ الجندلي بعداً تاريخياً أسطورياً في حياة الكنعاني القديم، حيث تشكل هويته الحضارية التي ما زالت متجسدة في الزمن بزراعة العنب. وقد حول الشاعر الدلالة الشعبية للعنب الخليلي إلى دلالة رمزية

تتمثل في الارتباط الجدلي بين شراء العنب الخليلي والحفاظ على الوجود أو التراث الفلسطيني متمثلاً ذلك في الزراعة والحفاظ على الأرض خوف استلابها ويساعد في حراستها "بعل"[55].

ويتمثل في النص السابق شعرية الأمكنة الفلسطينية العربية (الخليل ... بيت لحم، وادي الجوز بالقدس) ثم ينتقل بعدها الشاعر إلى العالم (الشام) لينتقل من الخصوصية المكانية إلى الارتباط بعالمه العربي المحيط ليؤكد بأن دولة كنعان القديمة (كنعانيا) كانت تعني (فلسطين، الأردن، سوريا، لبنان) باعتبارها كتلة طبيعية وجغرافية وسكانية واحدة. وظل الكنعانيون يحكمون دولة كنعانيا العربية، وبذلك تكون الكنعنة رمزاً للحفاظ على الهوية العربية الفلسطينية واستمراراً للثقافة الشعبية والعادات والتقاليد[56].

أسطورة أدونيس وعشتار :

يتجلى ظهور أسطورة أدونيس وعشتار اليونانية في قصيدة أغنيات كنعانية، وأودونيس وعشتار هما آلهة الخصب والتجدد والانبعاث في الطبيعة بكافة مظاهرها، حيث تشير أسطورة أودونيس أوتموز أنه كان يتمتع بجمال ساحر فأعجبت به الآلهة عشتار أوأفروديت التي هامت به حباً فوضعته في صندوق حديدي وسلمته إلى برسيفوني آلهة العالم السفلي لتخفيه عن أنظار الآلهة. غير أن برسيفوتى بدورها أعجبت بجماله الساحر ورفضت إرجاعه إلى عشتار. فأحيلت القضية إلى كبير الألهة زوس الذي حكم بأن يقسم أدونيس وقته في السنة إلى ثلاثة أجزاء، واحد لنفسه وآخر لبرسيفوني وثالث لعشتار، وبذلك كان أدونيس يهبط مدة أربعة أشهر في كل سنة إلى العالم السفلي ليعيش مع ألهته، ثم يغادر صاعداً إلى الحياة ثمانية أشهر أخرى. إلاّ أنه أساء في إحدى المرات للألهة ارتميس ربة الغابات والصيد، ولما كان

أدونيس ذات يوم يقوم بالصيد، أرسلت إليه ارتميس خترير بريًا فقتله ليفيض دمه مضرجاً الورود بحمرة أزلية باقية، واستمرت عشتار تبحث عنه حتى نهض من بين الأموات على مرأى من عباده الذين قضوا فترة موته في ندب وعويل. وبذلك أصبح يرمز لأدونيس بأنه آلهة الموت والانبعاث(57).

ويتناص المناصرة مع هذه الأسطورة عندما يتحدث عن الفلسطيني الذي سفك دمه والذي يعاود النهوض من دمه وعذاباته ليواصل رحلة المعاناة والعذاب من أجل الخلاص والانعتاق ويساعده في نهوضه حبيبته عشتار التي لا تتوانى إلى النزول إلى العالم السفلي لإعادته إلى الحياة وتشحنه بالأمل والقوة وتضخه بالدم الأخضر ليواصل مقاتلة "الخترير البري العدو"(58).

طَلَتْ السفح دما
من وركِ أدونيس المذبوح
وسقتنا ندما
أحببتُ الموت هنا
حيث أموت وحيداً منفرداً
إبتعدي عني، إبتعدي عن ذاكرتي
أنت سُدى
ما زلت أقارعُ هذا الخترير البريْ
وعلى رأسي ينهمر المطر الكنعانيْ
من بطن سحابة
من قلب الغابة
تأتيني عشتار تلملمني
ومددت العُنُق من النافذة المكسورة بالقَطَرات(59)

وهكذا "تنزل الأسطورة الكنعانية، الفينيقية ساحة النص هائمة بروحها الخالد الوقاد الذي يتلقفه المتخيل الشعري، فيقيم معه استضافة ثم حواراً ثم تناصاً وذوباناً في نسيج النص، تاركاً للمتلقي هامشاً للإضافة والتعديل"[60].

ويُلاحظ أن المقطع السابق ينقل لنا ثنائيات الجدب والخصب والموت والانبعاث من طرف الحكاية المظلمة، فالحركة تتوقف عن حشرجات الموت منبهة إلى واقع مغاير، فأدونيس يحب الموت لتتلاطم النقائض وتتبادل المواقع[61]. ويعاود المناصرة الإفادة من أسطورة أدونيس، عشتار في قصيدته "**يتوهج كنعان**". يقول:

أحاول: دارٌ وحاكورةٌ وسماء
وسمعت الجنود يقولون:
أين الذي قُدّ من جَبَلٍ
واستعذتُ بزيتونةٍ وركضت وكانوا
ورائي
خنازير برِّيةٌ
ثمَّ، ها أنت تولد مثل النَبأ[62]

يحاول المناصرة/الفلسطيني هنا الحصول على فضاء مكاني يتمثل بدار أو حاكورة أو سماء، غيرَ أن جنود الاحتلال يطاردونه، فيهرب لتركض خلفه الخنازير البرّية/جنود الاحتلال فتقتله وتغيبه، غيرَ أنه يولد مرة أخرى كما يولد أدونيس، فينبعث من جديد، والمناصرة هنا يسقط هذه الأسطورة على القضية الفلسطينية فأدونيس يمثل الانتفاضة الفلسطينية، بينما ترمز عشتار إلى الحرية التي ينشدها الشعب الفلسطيني.

لقد أعادت الانتفاضة الفلسطينية الأولى الحياة له وبعثته من جديد بعد أن غيبته الخنازير الصهيونية منذ عام 1982م. والتي على أثرها خرجت القيادة الفلسطينية من بيروت إلى تونس بعد الاحتلال الصهيوني لبيروت. لتصبح القضية الفلسطينية على مفترق طرق خطير كاد أن يودي بها إلى الهاوية بعد سلسلة من المؤامرات التي تعرضت لها على أثر حرب عام 1982م، كالانشقاق داخل حركة فتح، وحرب المخيمات، والعدوان الذي شنته حركة أمل الشيعية والاتفاق الذي ابرمه الرئيس اللبناني بشير الجميل مع الكيان الصهيوني، إن كل هذه التطورات كان من شأنها أن تلقي بالقضية الفلسطينية في غياهب الجُب، لتأتي الانتفاضة عام 1987م لتقدم القضية الفلسطينية في صورة جديدة للمرة الأولى في تاريخها وتُعيد الروح إلى الجسد ولتتنفس منظمة التحرير الفلسطينية الصعداء بعد أن غدت مؤسسة هلامية مهمشة ألقي بها على قارعة الطريق. لقد أحيتها الانتفاضة وبعثتها من جديد. ولكن يبقى السؤال مطروحاً، هل حافظت القيادة الفلسطينية على هذا الانبعاث؟؟ وهل توقفت الخنازير البرية عن ملاحقة أدونيس الفلسطيني وافتراسه ثانية؟ بعد أن غدى لقمة سهلة أمامها وبمتناول اليد.

أسطورة بنيلوب :

ظهرت دلالات أسطورة بنيلوب في أكثر من قصيدة(*) في ديوان عز الدين المناصرة، وبنيلوب في الأسطورة اليونانية هي زوجة أوليس أو عويلس أو أوديسيوس ظلت تنتظر عودة زوجها من رحلته الطويلة، فكانت رمزاً للوفاء والإخلاص. وبنيلوب المناصرة هي جفرا، المرأة الفلسطينية الوفية لقضيتها وأرضها التي لا تضعف ولا تقهر ولا يثني عزمها شدة الظلم وبطش الزمان.

جاء الشتاء المر جاء العيد

ويجئ ما بعد الشتاء

وتظلّ عيناك المعذّبتان تنتظران عودتَهُ

من البلد البعيد(63)

وحفيدات بنيلوب الفلسطينية كُثر، ينتظرن عودة عوليس الذي ضيع طريقه، لكن الأمل ما زال مزروعاً في صدورهن الأمل بالوعد واللقاء فما برحن يغزلن الصوف "على حجر قدّام البحر الميت".

حتماً سوف تناغيك نساء من نور

يغزلن الصوف على حجر قدّام البحر الميت

ينظرن إلى الأفق النبوي المسحور(64)

ولا غرابة في ذلك فطالما كانت المرأة وطن الشاعر العربي على مر العصور، وطن يمنحه الحنان والمشاركة والحب، إنما نهره المنساب أبداً، المشتعل بالدهشة والتفرد والثراء، وبالمعرفة التي تضيء أركان الكون، وهي قصيدته التي يقرأ بها شعر الوجود في أعمق دواخله عتمةً وكداً وبنيلوب المناصرة الفلسطينية هي معادلٌ للوطن والأرض التي تنتظر بفارغ الصبر عودة أبنائها المهاجرين والمنفيين إليها.

ولهذا أقسم بالطير الأخضر في صَدري

بأبي في البستان يقصقصُ أغصان الدّراق

وبأمي تنسج أشواقاً للغائب عن قاع الدار(65)

وفي قصيدته "**فروتا طائر أخضر**" يوظف المناصرة أسطورة جبل المغناطيس في قصص ألف ليلة وليلة الذي يجذب إليه السفن التائهة ويحطمها.

وألقانا الزمن المّرُ في بحر بلا أطراف
ورحنا نسأل العرّاف
عن الجزر الرمادية
عن المرجان والياقوت والسفن الشراعية
فتمتم ثم عَزَّم، قال إن الريح تدفعكم
إلى جبل الحديد الصلب والصّوان
على هاماته السمراء
تغيب الشمس، يهم ليلُه الظمآن
يظلّ منارةً تأوي إليها الريح في الشطآن
سلاماً
أيها الحارس(66)

يظهر أن المناصرة قد أعاد صياغة الرمز الأسطوري في قالب جديد ليجعله معادلاً لمعاناة الشعب الفلسطيني الذي أصبح تائهاً في بحر لا حدود له تدفعه الريح إلى جبل الحديد الذي يحطم ويكسّر المراكب التي تظل طريقها.

والواضح أن المناصرة يوظف الأسطورة ويتعامل معها جمالياً وفنياً متجاوزاً حقيقتها، فهو لا يبحث عن التطابق مع دقة هذه الأسطورة لكنه يسعى لإعادة انتاجها، فهو يرفض الأسطورة/الجاهزة ويؤسس للأسطورة/الخرق، بل يبدع أساطير جديدة رغم أنه يبدأ من الإطار العام للأسطورة القديمة(67). حيث يعمد إلى جعلها جزءاً في جسد نصه الشعري فلا تكون مقحمة فالمناصرة لم يقصد من العودة إلى الأسطورة تزيين عالمه الشعري وإنما لكي يجعل الشعر محملاً بدلالات جديدة ورؤية إبداعية عميقة

لأن "الدافع إلى استعمال الأسطورة في الشعر ليست مجرد معرفتها، ولكنه محاولة إعطاء القصيدة عمقاً أكبر من عمقها الظاهر، ونقل التجربة من مستواها الشخصي الذاتي إلى مستوى إنساني جوهري، أو هو بالأحرى حفر القصيدة في التاريخ"(68).

ومن هنا يتضح أن تنوع المصادر الأسطورية في الشعر الفلسطيني لم يبتعد عن نواته الأرض سواء تعلق الأمر بأساطير الخصب أو الرحيل أو البحث عن الخلود، ورغم الاختلاف الظاهر على هذه المحاور فإن الشعراء أفادوا من هيكل الأسطورة العام وفق منظورات مختلفة(69)

الخاتمـــة :

ما سبق يظهر أن المناصرة استطاع أن يرتقي بالرمز الأسطوري وأن يتجاوز الذات الفردية إلى الذات الجماعية، حيث أظهر توظيفه للأسطورة بأنه رمز للفلسطيني الصادق الرافض والمتحدي لواقعه والباحث عن الحرية والخلاص له ولشعبه، فهو يخرج من ذاتيته إلى الجماعية الإنسانية لذا يحس القارئ بالدفء الشعوري الإنساني المليء بالشوق للأرض والوطن، فقد كان واضحاً أن المناصرة في توظيفه للرمز الأسطوري قد حاول أن يعبر عن مأساته ومأساة شعبه في محاولة لتعزيز الانتماء العربي والهوية المفتقدة ومقاومة محاولات الاقتلاع والاجتثاث من الجذور التي يتعرض لها الفلسطيني.

لقد استطاع المناصرة الارتقاء بنصه الشعري عبر امتصاص الأسطورة والابتعاد عن القراءة السكونية للنص الغائب في حركة إبداعية خلاّقة يسعى من خلالها إلى جعل النصوص الجديدة كتابة ملأى بدلالات رحبة ومفتوحة.

الهـــوامش :

[1] ابن منظور، معجم لسان العرب، القاهرة: دار الحديث، م4، ص576.

[*] انظر سورة الأنعام، آية 25، سورة الأنفال، آية 31، سورة النمل آية 24، سورة المؤمنون، آية 83، سورة الفرقان، آية 5، سورة النمل، آية 68، سورة الأحقاف، آية 17.

[2] سورة القلم، آية 15.

[3] السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض سورية: دار علاء للنشر والتوزيع، ط13، 2007م، ص12.

زكي، أحمد، الأساطير، القاهرة: مكتبة الأسرة، 2002م، ص15.

[4] خليل, أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، بيروت: دار الطليعة، 1980م، ص8.

[5] النوري، قيس، الأساطير وعلم الأجناس، الموصل: جامعة الموصل، 1981م، ص10.

[6] خان، محمد عبد المعيد، الأساطير والخرافات عند العرب، بيروت: الدار الحديثة للطباعة والنشر، 1981م، ص18.

[7] داود، أنس، الأسطورة في الشعر العربي، القاهرة: مكتبة عين شمس، د.ت، ص19.

[8] الملامح، هاشم، وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، 1988م، ص84.

[9] إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، بيروت: دار الثقافة، د.ت، ص222.

[10] عشري، علي زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م، ص174.

[11] خليل، إبراهيم، جبرا إبراهيم جبرا- الأديب الناقد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001م، ص117.

[12] عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، ص128.

(13) عبد الحي، محمد، الأسطورة الإغريقية في الشعر العربي المعاصر 1900-1950، القاهرة: دار النهضة العربية، 1977م، ص93.

(14) إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، ص217.

(15) عشري، استدعاء الشخصيات التراثية، ص175.

(16) رضوان، عبدالله، امرؤ القيس الكنعاني- قراءات في شعر عز الدين المناصرة، الأردن: دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، 1999م، ص111.

(17) عليان، حسن، عز الدين المناصرة، هوميروس فلسطين والأردن، عمان: دار الراية للنشر، ط1، ص5.

(18) عشري، استدعاء الشخصيات التراثية، ص183.

(19) الطويقري، شعرية النبوءة بين الرؤية والرؤيا- تجليات زرقاء اليمامة في الشعر العربي المعاصر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد الثاني- يوليو 2009م، ص227.

(20) المرجع نفسه، ص277.

(21) المناصرة، عز الدين، الأعمال الشعرية الكاملة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط5، 2001م، ص49.

(22) التميمي، حسام جلال، تجليات جفرا في شعر عز الدين المناصرة، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد 15، 2001م، ص329.

(23) الخطيب، محمد، الفكر الإغريقي، دمشق، منشورات دار علاء الدين، 2007م، ص51.

عبد الغفار، حسن، الأساطير الإغريقية وروائع الحواديت والحكايات الشعبية، د.م: دار مشارق، 2009م، ص20-21.

(24) المناصرة، الأعمال الشعرية، مصدر سابق، ص552.

(25) بوعديلة، وليد، شعرية الكنعنة (تجليات الأسطورة في شعر عز الدين المناصرة)، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، ص218.

(26) المرجع نفسه، ص219.

[27] الدباغ، مصطفى مراد، بلادنا فلسطين، كفر قرع: دار الهدى، 2003م، م5، ص208.

[28] المناصرة، عز الدين، جمرة النص الشعري مقدمات نظرية في الفاعليّة والحداثة، عمان: دار الكرمل للنشر والتوزيع، ط1، 1995م، ص325.

[29]شاعرية التاريخ والأمكنة، حوارات مع الشاعر عز الدين المناصرة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2000م، ص591.

[30] نوفا، فيرا سمير ، أبطال الإغريق، ترجمة عدنان جاموس، دمشق: دار الجيل، 1990م، ص77-80.

عبد الغفار، الأساطير الأغريقية، مرجع سابق، ص261-267.

[31] وعدالله، ليديا، التناص المعرفي في شعر عز الدين المناصرة، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2005م، ص218.

[32] المرجع نفسه، ص220.

[33]المناصرة، الأعمال الشعرية، ص478.

[34]المرجع نفسه، ص478.

[35] بوعديله، شعرية الكنعنة، ص211.

[36]المناصرة، الأعمال الشعرية، ص478-479.

[37]وعدالله، التناص المعرفي، ص242-243.

[38]المرجع نفسه، ص244.

[39] رزوقه، يوسف، عز الدين المناصرة، شاعر المكان الفلسطيني الأول، الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2008م، ص61.

[40] المناصرة، الأعمال الشعرية ، ص199.

[41] رزوقه، عز الدين المناصرة، ص61.

[42] المناصرة، الأعمال الشعرية، ص200.

[43] المصدر نفسه، ص35.

[44] بوعديله، شعرية الكنعنة، ص207.

(45) المناصرة، الأعمال الشعرية، ص696.

(46) المناصرة، جمرة النص الشعري، ص288.

(47) شعث، أحمد جبر، الأسطورة في الشعر الفلسطيني المعاصر، خان يونس: مكتبة القادسية للنشر والتوزيع، ط1، 2002م، ص110.

(48) المناصرة، الأعمال الشعرية، ص488.

(49) رزوقة ,عز الدين المناصرة, اعر المكان , ص 63

(50) المرجع نفسه, ص63.

(51) علي، ناصر، بنية القصيدة في شعر محمود درويش، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2001م، ص106.

(52) أبو لبن، زياد، عز الدين المناصرة غابة الألوان والأصوات، عمان: دار اليازوري للنشر، 2006م، ص392.

(53) موسى، إبراهيم نمر، آفاق الرؤيا الشعرية (دراسات في أنواع التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر)، فلسطين: وزارة الثقافة- الهيئة العامة للكتاب، ط1، 2005، ص45.

(54) المناصرة، الأعمال الشعرية، ص26.

(55) موسى، آفاق الرؤيا الشعرية، ص50.

(56) المناصرة، جمرة النص الشعري، ص285.

(57) السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ص358-359.

كونتنتو، ج، الحضارة الفينيقية، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، ص140-141.

(58) بودويك، محمد، شعر عز الدين المناصرة، بنياته إبدالاته وبُعده الرعويّ دراسة نقدية، ط1، 2006م، ص350.

(59) المناصرة، الأعمال الشعرية، ص56-57.

(60) بودويك، شعر عز الدين المناصرة، ص350.

(61) أبو لبن ، غابة الألوان، ص38.

[62] المناصرة، الأعمال الشعرية، ص533-553.

[*] انظر "ملاحظات قبل الرحيل" "ألا يا هلا يا هلا بحبيبي"، جفرا... .

[63] المصدر نفسه، ص100.

[64] المصدر نفسه، ص406.

[65] المصدر نفسه، ص235.

[66] المصدر نفسه، ص87.

[67] بوعديله، شعرية الكنعنة، ص56.

[68] المرجع نفسه، ص81.

[69] موسى، آفاق الرؤيا الشعرية، ص30.

أدبيات الطرق الصوفية وتحديات العولمة

الدكتور عيسى بريهمات أستاذ النقد
المقارن والترجمة – جامعة ثليجي عمار
الأغواط – الجزائر

" ومــن عــجب إنــي أحــــــن إلــيــهــــم
وأســأل شوقا عنهم وهــــــم مــــعي
وتبكيهم عيني وهــــم في سوادها
ويشكو النوى قلبي وهم بين أضلعي.. "

(من كتاب التجليات)

مقدمة:

شهد الفضاء الثقافي والأدبي زخما روحيا في العشرية الأخيرة من القرن العشرين وانبثقت عنه حركة صوفية مهيمنة وبارزة على المستوى العربي والدولي، وذلك من خلال البحوث الآكاديمية والدراسات الجامعية والملتقيات أو الندوات بالإضافة إلى النشاطات الموسمية داخل الحاضنة الرسمية للصوفية وطرقها "الزاويا" بكل أطيافها.

هذا المد الصوفي الوطني والعالمي المنقطع النظير، والذي ازدهر في ظل تداعي الأنظمة الشيوعية واندحار الإيديولوجيات، دفعنا إلى مقاربة إشكالية: (*أدبيات الطرق الصوفية وتحديات العولمة*)، لمعرفة ما إذا كانت هذه الظاهرة صحية أم مرضية؟ .هذه الظاهرة الضاربة الجذور في أعماق

التراث والتاريخ عززت روح المقاومة عند "الأمير عبد القادر" و"عمر المختار" وماء العينين و"لاله فاطمة نسومر"...، الذين كانوا يتقدمون صفوف المجاهدين محرضين مؤلبين على العدو ومحاربين مستبسلين، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويستشهدون. هل مازالت هذه الظاهرة على العهد كما كانت من قبل تمثل خميرة للجهاد والمجاهدة والصبر والمصابرة عبر الرباطات ؟ أم لعبت بها — اليوم- رياح العولمة وثقافة العالم المعاصر وعالم ما بعد الحداثة؟ وهي اليوم مثلا تحتاج إلى تعديل وإصلاح وجهود لترهبينها وليعود لها ألقها السابق فيكون عليها إجماع في التنظير والتطبيق وتكون مجدية روحيا واجتماعيا وثقافيا في مواجهة نظام الفكر الحديث «الذي يتسم بالانفصال والانقطاع عن معظم المعتقدات، ويتقيد فقط بالمعرفة العلمانية اللائكية التجريبية ولا يعتد إلا بالمعَايَنةِ الحسية المادية فحسب»[1]

قبل الولوج إلى موضوع أدبيات الطرق الصوفية وتحديات العولمة لا أملك إلا أن أعترف بأني أقارب هذا الموضوع الفائق الحساسية بالعرض لا بالذات، بوصف باحثا عن الحقيقة، حتى وإن كنت أعتقد صراحة أن العلم المسلح بالمشاهدة والوسائل المادية والدراسة التحليلية لا يقوى على الدخول إلى رحاب الروح وقلاع التصوف. والعلم حتى وإن حاول مرارا وتكرارا لن يصل إلاّ إلى مظاهر وقشور الظاهرة مهملا روح التصوف التي تقبع في جوهر الباطن. كل العلوم التي استهدفت مثلا: الوحي والإلهام والطرق الصوفية ومسالك السالكين إلى الله باءت بالفشل وانقلبت خاسئة حصيرة ذليلة.[2]

إن من يقارب ظاهرة أدبيات الطرق الصوفية وتحديات العولمة يناقش في واقع الأمر حدين مطلقين يعيش الإنسان بينهما أزمة روحية، فالتصوف

يتميز بوصفه مطلقا روحيا، أما العولمة فهي مطلق مادي والإنسان من ضمن مخلوقات الخالق محدود في حسه وعقله وإدراكه، نسبي في أحواله وأوضاعه. الإنسان يعيش بين هذين المطلقين أزمة روحية، لأنه لا يستطيع أن يكون روحيا إلى آخر الروحانية أو ماديا إلى آخر المادية، فهو مكرس للكدح بين هذين القطبين وهو لا يستطيع أن يستعيد توازنه إلا بفعل التدين الحق، الصحيح والسليم على هدي القرآن والسنة.

والطرق الصوفية التي درجت على الرياضة والترويض في مسلك بل وفي فضاء الروحانيات هي الأخرى تبدو عاجزة أو قلقة عن التوافق والتوفيق بين هذين القطبين. وها هي بعض الأبيات من تائية الشيخ "أبي حامد الغزالي" تعرب عن جذب النفس وصراعها ومراوحتها بين القطبين المتضادين المادة والروح.

فلما أحست بالسماع بمـــثلها *** تـــذكّرت العـــهد القديم فحنت
وحاولت التجريد عن عالم الفنا *** إلى العالم الباقي الذي عنه شذّت
فجاذبها الجسم الزمام وأقبلت *** تجاذب فاهتزت لذاك برقصة[3]

الطرق الصوفية وتحديات العولمه:

تواجه الطرق الصوفية في أدبياتها وسلوكياتها إشكاليات عديدة ومعقدة في فضاءات العولمة، التي أصبحت تغمرها بسيول من وصلات شبكات الاتصال المختلفة، التي تلفظ زخما من الأعلومات والمعارف والأنشطة الرقمية والتجارية ذات النزوع المادي الدنيوي، والتي بات معها المريد والشيخ والصوفي عموما في حرج، يعاني في سبيل تأسيس علاقة روحية عرفانية قلبية بمفردات لغوية خاصة ومتميزة يضفي عليها شحنات دلالية غيبية وباطنية تترجم حقيقة ذوقه وتجربته .

لم تعد العولمة تسمح للشعوب والأمم بله الأفراد في أن تعتزل في زاوية مسار أو مسلك أو طريقة، لقد انفتحت شبكات التواصل على بعضها البعض مكرسة الفرقة والاختلاف والتعدد ،فلا يقوى الفرد على العزلة، فهو محاصر صباح مساء بكم كبير من الوسائط التي تفرض نفسها عليه مهيمنة ومتحكمة في كيانه وسلوكه. تحدد توجهاته ومقاصده، فيستسلم لها، ثم يدمن خدماتها الدنيوية، فلا يستطيع الفكاك منها ولا الاستغناء عنها وعن ملحقاتها. وفي هذا السياق سلوكه مرصود ومحسوب، مبرمج بفعل حدة العولمة الطاغية، التي قولبت السلوك البشري، بل وحالت دون تنوعه وتجليه في هوية وخصوصية، فهو إلى العمومية نزاع وإلى الزينة وبهرج الدنيا ميال.[4]

إن فئة المريدين في عصر العولمة أصبحت على شروط علمية وثقافية تتجاوز أحيانا قدرات الزاوية الفكرية والدينية والثقافية .والزاوية بأساليبها التربوية التقليدية والإمكانيات القديمة والمحدودة الأفق ، قد لا تنهض دينيا وروحيا بهؤلاء المريدين الشباب والكهول الذين قولبت العولمة سلوكياتهم. يستعصى عليها التكفل بهم، وربما تعجز عن ترويض وتدريب قدراتهم ومعطياتهم الثقافية المعاصرة ذات النزوع العولمي، خصوصا عندما لا يردون إليها وهم صفحة بيضاء، بل يأتون إليها وقد قولبتهم وعولبتهم وسائط الشبكة العنكبوتية.

المريد اليوم متعلم وربما حامل لشهادة عليا له قدرات ثقافية يسأل ويتساءل، يحاور، يعترض ويعارض، يحاجج كما حاجج إبراهيم الخليل أو أكثر. فهو فضولي لا يقبل الأمور على علتها، وقد يكون لشيخه كموسى لـــ "الخضر" عندما لم يستطع صبرا على صبر. يقول عز من قائل في كلمات في غاية البلاغة معبرا عن تلك المصاحبة أو التبعية التي كان فيها النبي موسى

في وضع المريد لا يكف عن الأسئلة التي تفرض نفسها أمام ظاهر غريب وحقيقة باطنية تحتاج إلى علم لدني لا يملك مفاتيحه إلا من رحم الرحمن من عباده المخلصين كما ورد في الذكر الحكيم :﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾{الكهف/65}. في خبرة التبعية لم يكن" موسى" صابرا على ما لم يحط به علما، فكان يسأل إلحاحا على ما يبدو له عيانا وحسا. لقد كان النبي "موسى" يريد الحقيقة لكن شروط التبعية كانت تقتضي أن يسكت أمام الظاهر أوالمظاهر التي تبدو غريبة ولا يسأل عنها .

﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ {الكهف70/66}.

والشباب المرشح لأن يكون مريدا اليوم، لا يتوانى عن المعاكسة والمشاكسة، مما يلزمه ربما شيخ على شروط يكون لهم طريقا ومقصدا ومعبرا بل هجرة إلى الله. شيخ معاصر لكن لا يخرج عن روح كلام الله وسنة رسوله منفتح على النقاش والحوار والحجاج إلى أقصى الحدود؟ فهل الطرق الصوفية مستعدة في عصر الحداثة ولها القابلية والوسائل والإستراتيجية لتوفير شيوخ لا يكون المريد بين أيديهم كالميت في يد غساله؟ بل شيوخ على شروط العصر تلازمهم هذه الشريحة فيتعهدونها وينهضون بها روحا وأخلاقا وآدابا. الشيخ اليوم بوصفه مرشدا، دليلا، معينا، داعية، ومبشرا بإذنه مطالب بخدمة هذه الشريحة لكن بمعونة ومعية

نموذج تربوي ديني يلائم هذه الشريحة ولا يتركها نهبا وعرضة للتفسخ والانحلال الذي يحاصرها في كل مكان وزمان إغراء وغرورا.

ظاهرة الطرق الصوفية

تمثل الطرق الصوفية نزعة إنسانية، يمكن الجزم بأنها ظهرت في كل الحضارات على نحو من الأنحاء، وهي من خلال توق المريد تعبر عن شوق الروح إلى التطهر، ورغبتها في الاستعلاء علي قيود المادة وكثافتها، وسعيها الدائم إلى تحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي.

و لم يكن المسلمون استثناء من هذه القاعدة، فقد ظهر التصوف لديهم مثلما ظهر لدى من سبقهم أو عاصرهم من الأمم السابقة. ولقد تنبهت المجتمعات الغربية المادية إلى أن اعتماد العلم في فهم الإنسان والوجود لم يقم إلا بإبعاد الإنسان عن ذاته، وتأكد لهم من التراكم العلمي والتقني أن الإنسان أصبح يشكو غربة، تمثلت في انفصال داخله عن خارجه وتشظي ذاته، لأنه أصبح يعيش إلى جانب محيطه وليس فيه. وقد ركز "هوسرل" في دراساته على «الانفصال المتنامي بين الواقع الذي تتحدث عنه العلوم وتهيمن عليه التكنولوجيا (وعالم الحياة) الذي يمتد فيه وجودنا الفعلي»[5] الحقيقي.

ومن داخل الشعور بهذا الانفصال والخواء، تم الانفتاح على طرق أخرى في المعرفة والعرفان كالحب والحلم والحدس، حيث ارتفعت أصوات أكدت أن المعرفة العلمية والعقلية ليست المعرفة الحقيقية الوحيدة، وأن هناك مجالات تتجاوز فيها المعرفة الوجدانية الباطنية من حيث التأكد، المعرفة العلمية نفسها التي تظل معرفة مجالها العقل، الاستنباط والاستدلال في عالم المادة، أما الغيب فمعرفة قلبية باطنية لا تدرك بالحواس ولا سطوة للعقل عليها [6].

﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[7] .

تعريف التصوف والطرق الصوفية:

إن تعاريف الصوفية والطرق الصوفية وإن بلغت ما يزيد عن ألف تعريف تكاد تجمع على أن مفهوم التصوف هو الهجرة إلى الله والرقي بالنفس والسمو بها في عبادة الخالق وترفعها عن أخطاء البشر وتربيتها بعبادات تقربك من الله، وهناك من عرفها في أبيات فيقول:

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه * ولا بكاؤك إن غنى المغنونا

ولا صياح ولا رقص ولا طرب * ولا اختباط كأن قد صرت مجنونا

بل التصوف أن تصفو بلا كدر * وتتبع الحق والقرءان والدينا

وأن تُرى خاشعا لله مكتئبا * على ذنوبك طول الدهر محزونـــا

وقال عبد الله بن المبارك الناسك المجاهد ردا على صديقه الفضيل بن عياض الذي كان يتنسك ويتبتل بمكة بينما هو يجاهد الروم وذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة.

يا عابدَ الحرمين لو أبصرتنا *** لعلمت أنك في العبادة تلعبُ

من كان يَخضِبُ جيدَه بدموعه *** فنحورنا بدمائنا تتخضبُ

أو كان يتعب خيله في باطلٍ *** فخيولنا يوم الصبيحة تتعبُ

ريح العَبيرِ لكم ونحن عبيرنا ***وَهَجُ السنابك والغُبار الأطيبُ

والتصوف الإسلامي هو الدين الخالص والنية الخالصة لله التي قامت على مبدأ تحقيق العبودية وتعظيم الربوبية وتحقيق عمارة البواطن بالمعارف والأسرار والرضا والتوكل والإخلاص وعمارة الظواهر بالعبادة والورع

والتقوى ومتابعة النبي وآله في أقواله وأفعاله مصداقا لقوله : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون* ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾[8] .

وهذا هو المنهج القويم الذي كان عليه النبي وآله وأصحابه الذين حققوا وكرسوا الدين في سرهم وعلانيتهم ظاهراً وباطناً، ورسوخاً في مراتبه السنية الثلاث (الإسلام والإيمان والإحسان) الواردة في الحديث الصحيح الذي يرويه عمر بن الخطاب.

وبهذا حق على سائر المؤمنين والخاصة من الصوفية «الاعتناء بما خلقوا له، والإعراض عن حظوظ الدنيا بالزهادة، فإنها دار نفاد لا محل إخلاد، ومركب عبور.. فلهذا كان الأيقاظ من أهلها هم العباد، وأعقل الناس فيها هم الزهاد»[9]

وقد أحسن القائل في هذا المضمار:

إنا لله عبـــادا فطنـــا *** طلقوا الدنيا وخافوا الفتنا

نظروا فيها فلما علموا *** أنها ليست لحي وطنا

جعلوها لجة واتخذوا *** صالح الأعمال فيها سفنا [10]

للتصوف تعريفات لا تكاد تقع تحت الحصر، وللصوفية مسالك إلى الله تعدَّدت حتى قيل: الطُرُقُ إلى الله على عدد أنفاس البشر!

وجدنا أربعة من هذه التعريفات تكاد تلخِّص الأمر كله.

هى قول معروف الكرخى المتوفى سنة 200 هجرية: التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما بأيدى الخلائق.

وقول أبى بكر الشِّبلى المتوفى سنة 320 هجرية: التصوف هو الجلوس مع الله بلا هَمٍّ.

وقول أبى بكر الكتانى المتوفى سنة 322 هجرية: التصوف خُلُقٌ، فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء.

وقول الامام عبد القادر الجيلانى المتوفى سنة 561 هجرية: «الصوفى مَنْ جعل ضالته مراد الحق منه، ورفض الدنيا وراءه.. وهو محمولُ القدرة، كرةُ المشيئة، مربَّى القدس، منبعُ العلوم والحكم، بيتُ الأمن والفوز، كهفُ الأولياء والأبدال، عينُ القلادة، درةُ التاج، منظرُ الرب». وتدور جل هذه التعريفات حول ظاهرة (الزهد) باعتباره شرطاً للتصوف، وباباً للعروج من الدنيا إلى الحضرة الإلهية، فيتحلّى الصوفى بالخلق والصفاء حتى يصير على ما وصفه به الإمام "الجيلانى" .

أما الطريقة فتعني عند صوفية القرنين الثالث والرابع المذكورين في "الرسالة القشيرية" مجموعة الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسك بها طائفة الصوفية. ويذكر" القشيري" أيضا كلمة (طريق) بمعنى منهج الإرشاد النفسي والخلقي الذي يربي به الشيخ مريديه. ويعد الشيخ هنا بمثابة حجر الزاوية للطريقة والشيخ هو بالفعل أستاذ المريد. أما المريد فهو بمثابة الطالب والطالب يعجز عن أن يتقدم في دروسه بدون رعاية وتوجيه من مرشد. وقال ابن عطاء الله السكندري «من لم يكن له شيخ يوصله إلى سلسلة المتابعة فهو في الطريق لقيط لا أب له وفي المعرفة دعي لا نسب له»

والصوفية بمنطق آخر قد تعد ردة فعل مضادة عن الانغماس الحضاري الذي عرفته الأمة الإسلامية، لكننا نجد أنه منطق واه لما سيأتي لاحقا، أما عن التسمية التي تثير تقززا لدى البعض و تثير الغموض لدى آخرين فنجد أنها قد عرفت تضاربا في الأصل ولكن الأصل أنها نسبة إلى [لبس الصوف]

ورد ذلك على أنه رمز للتقشف والمبالغة فيه وتعذيب للنفس واعتبار هذه الحالة من وسائل التقرب إلى الله.

ويُرجِع الدارسون أوليات التصوف في الإسلام إلى القرن الثاني والثالث الهجريين كنزعات فردية حسب ما تفيد أغلب الدراسات التي عالجت ظاهرة التصوف. وفي هذا السياق يقال أن الكوفة بالعراق هي منشأ هذا الحركة الدينية وأن أول صوفي كان [أبو هاشم الكوفي] سنة 150هـ، ومن بعده انتشر التصوف في أرجاء العالم الإسلامي و كل الدول العربية ومن ثم إلى كل دول العالم.

كثرت الأقوال أيضا في تعريف التصوف تعريفا اصطلاحيا على آراء متقاربة، كل منها يشير إلى جانب رئيسي في التصوف، والتي منها:

*قول الشيخ زكريا الأنصاري : التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية.

*قول الشيخ أحمد زروق: التصوف علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله تعالى عما سواه. والفقه لإصلاح العمل وحفظ النظام وظهور الحكمة بالأحكام. والأصول "علم التوحيد" لتحقيق المقدمات بالبراهين وتحلية الإيمان بالإيقان. وقال أيضا: وقد حُدِّ التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه.

*قول الإمام أبو الحسن الشاذلي: التصوف تدريب النفس على العبودية، وردها لأحكام الربوبية.

*قول الإمام ابن عجيبة: التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة[11].

وفي مضمار السالكين إلى الله يتميز الصوفية بأنهم لا يواجهون الأسئلة الوجودية الكبيرة (الوجود، العدم، الخلق، الذات، الصفات والأفعال...) مواجهة عقلية فلسفية كما فعل معظم الفلاسفة المسلمون وإنما يواجهونها مواجهة باطنية كشفية ذوقية تعتمد القلب والوجدان، بل أساليب التجربة والاستبطان واستقصاء الأحوال، كل حسب ما بلغه من مراتب الصفاء وما تحقق به من تجليات الحقيقة المحمدية.

ويكاد ينعقد إجماع الصوفية على أن مصير الصوفي السالك هو الولاية ومقام الختام والقرب والمشاهدة. وفي هذا المضمار وتوضيحا للأسرار الباطنية العلية يقول الشيخ "محي الدين بن عربي" في كتاب الأسرا: « فإذا رفع لك سر السر واتصل الشفع بالوتر كان هو ولا أنت»[12]

وعن خصوصية السالكين والمريدين يقول "ابن عربي" في رسالة الأنوار «واعلم أن السالك إذا تجرد عن هيكله (اسمه، هويته، موقعه، رتبه، ميوله) وانسلخ منه وارتقى عن التقيد بالطبع بالرياضات والخلوات ودوام الذكر والحضور والمراقبة، وأخذت لطيفته في المعراج في العروج الروحاني، فعند اختراقه السماوات والأفلاك وتجاوزه مقامات الأرواح ومرات الأسماء، يترل إليه سبحانه تعالى في كل مترل من هذه المنازل فيلاقيه فيه ويهبه ما شاء، وهذا هو المسمى بالمنازلة.»[13]

الشيخ والمريد

إن الشيخ كقدوة ونموذج مطبق حتمية دينية، لأن الشيخ في واقع الأمر يزن أقواله وأفعاله وأحواله وسائر آدابه بقسطاس الشريعة والطريقة وعلى هدي القرآن والسنة المباركة لا يحيد عنهما إلا ظالم لنفسه. وفي هذا المضمار يروى عن "أبي علي الدقاق" قوله: «الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير

غارس فإنها تورق لكنها لا تثمر. كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسها – بكل مراحلها وخطواتها – فهو عابد هواه لا يجد نفادا»[14]

في زمن العولمة وفضاءها ووسائطها المتعدد يقف كل من شيخ الطريقة الصوفي والمريد[15] في مقام برزخي شبيه بحد الأعراف أو بالبرزخ الذي ورد في القرآن الكريم في سورة الرحمن: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[16] وفي قوله تعالى: ﴿ومن وراءهم برزخ إلى يوم يبعثون. فإذا نفخ في الصوري فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون﴾[17] وكذلك في قوله تعالى: ﴿وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا﴾[18]

وفي هذا المضمار القرآني مضمار السالكين الواصلين البحران يمثلان قطبي الوجود بحر الشريعة الذي يشمل ويحتوي عالم الشهادة، الذي نشهده بالعقل والحواس. وبحر الحقيقة المتواسع الذي لا حدود لتخومه، والذي تنتشر وتنعكس آثاره على عالم الأمر، حيث الغيب والأمر الإلهي الذي لا يدرك بالعقل والجوارح، وإنما بالقلب كمكاشفة قلبية في حضرة غيبية. أما البرزخ فهو تلك الواسطة الفاصلة بين أمرين مختلفين الوجود والعدم، النفي والإثبات.

هذا وفي سياق آخر وفي موضع آخر يبين "ابن عربي" كيف أن الإنسان يقف كفاصل واصل بين أمرين ويقع في برزخ، وهو في حد ذاته برزخ يقع بين عالمين، علوي (الحق)، وسفلي (الخَلق)، يفصل بينهما ويجمعهما في آن واحد، ولهذا حقت له الخلافة ونال السيادة على العالم دون غيره من الكائنات والعوالم.

يقول ابن عربي «اعلم أن الإنسان موجود في برزخ كالخط بين الظل والشمس والبرزخ الذي بين البحرين، فهم في العالم بين العلو وهم الروحانيات والعقول، وبين العالم السفلي وهي الحيوانات والنباتات والمعادن والأرض... وهذا البرزخ الذي هو الإنسان مركب من العلوي والسفلي، فهو أيضا ربه ومعنى ربه سيده ومالكه... وهذا الموجود الإنسان جامع لهذه المعاني كلها فلهذا صحت له الخلافة دون غيره من العوالم.»[19]

وعلى هذا الأساس نجد الصوفي أو شيخ الطريقة أو المريد يقف دائماً بين ضدين نقيضين يعسر عليه الثبات بينهما. ينفي ويثبت، لا يستقر به قرار، ولا تطمئن به دار، متحرك ساكن، وراحل قاطن مع أحواله ومقاماته.

إن البرزخ الذي بين البحرين أمر باطني غيبي لا يمكن إدراكه بعين الحس، كما لا يمكن تحديد امتداده أو مجاله المادي بالضبط كما هو الشأن في الخيال باعتباره فاصلا بين معنيين ،يقول ابن عربي «اعلم أن البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم يسمى برزخا اصطلاحا، وهو معقول في نفسه، وليس ذاك إلا الخيال» [20]

إن الشيخ العارف بأوحال ومخاطر الطريق[21] هو خير مرشد يصاحب المريد[22] ليصل به إلى المقامات والأحوال من خلال آداب التربية والترويض بالمجاهدات المتمثلة «في أخذ نفسه بالطاعات وفي فطامها عن مألوفاتها،وحملها على مخالفة أهواءها، ومنعها من الشهوات وأخذها بالمكابدات وتجرع المرارات وحثها على كثرة الأوراد ومداومة الصوم والنوافل من الصلوات وإبعادها عن قبيح العادات والسلوكات»

يتأسس مفهوم الريادة أو القيادة عند الصوفية بشكل عام على (الشيخ) فهو بالأساس المنهل أو المصدر الذي يتلقون عنه ارشادهم والتوجيهات

الخاصة بهم في أمور الدنيا والدين. والطرق الصوفية عامة تتميز بنيتها الهرمية بتوزيع السلطات المحدودة، التي تفضي إلى سيطرة ونفوذ (الشيخ) أو (المشيخة) والتي تضفي على بعض تلاميذه المخلصين واتباعه القدامي القاباً تجعل لهم أدوارا ونفوذا إجتماعيا.

وفي سياق الطريقة «يتلقى المريد البيعة أو التقليد أمام طائفة من الشهود ذوي المراتب من شيخ السجادة والمرشد والمقدم والنقيب والخليفة »[23] وهذا البناء الهرمي على الرغم من محدوديته إلا انه يرسم في أفقه شكلا من تقسيم الأعباء وتولي جانبا ولو بسيطا من القيادة العامة ، تكون لدي من يسمون بـــ (الخلفاء) و(المقدمين) و(الملازمين) وكذلك (المشائخ) وتتدرج طبقات هؤلاء وتتنوع، لكن القيادة الروحية والسلطوية والإدارية تجتمع عند الشيخ وتلتقي لديه .

وهذا المصطلح مصطلح (الشيخ) كان يطلق في بعض الأحيان جزافا على كبار العلماء والكتاب وشيوخ القبائل في السابق، غير أنه ارتبط ومنذ أمد بالصوفية وصار مصطلحا خاصا بهم[24].

والشيخ عند الصوفية، صاحب مكانة سامية رفيعة، فهو الذي يربي الأرواح ويخلصها من أدران الحياة وأدواء القلوب، وهو الذي يصل بالمريد الي مرضاة الله تعالي، ويكون التلميذ بين يدي شيخه كالميت بين يدي غاسله ، فالمحبة في الله خالصة ، والثقة في الشيخ تامة لاتشوبها شائبة[25].

وإذا كان المريد في مقام المهاجر إلى الله أو المسافر ولهذا قال" أبو يعقوب السوسي" في آداب السفر: "أن المسافر يحتاج في سفره الى أربعة أشياء: لم يسوسه وورع يحجزه ووجد يحمله وخلق يصونه[26].

وإذا كانت نبوة التشريع خاصة انتهت وانقطع أمرها بموت الرسول صلى الله عليه وسام فإن النبوة العامة باقية وهي المعبر عنها باصطلاح (الولاية). وفي هذه النبوة العامة معنى استكمال مظهر من مظاهر التشريع ويتمثل بالسعي إلى بثه في الناس والاجتهاد في تقريبه من القلوب. وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «العلماء ورثة الأنبياء»[27]، فإن المقصود لديه بكلمة العلماء علماء الباطن أو الأولياء.

وفي هذا السياق سياق المشيخة يرى "ابن عربي" أن الولي الصوفي هو من حصلت له الولاية ،وهي تتم في الدرجة الثالثة « الدرجة الأولى مشاهدة الصور ثم مشاهدة المعاني ، ثم الفناء عن المعاني في معنى المعاني »[28] ،ويقابلها على مستوى السلوك العرفاني مراتب : « التجريد وهو أن يتجرد العبد بظاهره عن الأمراض الدنيوية وبباطنه عن الأعراض الأخروية. (...) ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يحلها أو الأحوال التي ينازلها...»[29]

فحري بالمريد أن يقتفي أثر شيخه وذلك لـــ يذهب بنفسه مذهب الأخيار، ويسلك به مسلك أولي النهى والأبصار فيتأدب بما صح عن نبينا سيد الأولين والآخرين وأكرم السابقين واللاحقين. ومحصلا لآيه الباطنة والظاهرة، جامعا للترغيب والترهيب وسائر أنواع آداب السالكين من أحاديث الزهد، ورياضات النفوس، وتهذيب الأخلاق، وطهارات القلوب وعلاجها، وصيانة الجوارح وإزالة اعوجاجها، وغير ذلك من مقاصد العارفين(رياض الصالحين، ص205.)

وهكذا سيبقى كل من الصوفي والشيخ والمريد ، في عصرنا الراهن، بين قطبين، قطب الشريعة والأمور التي تدور في فلكها، وقطب الحقيقة والأحوال التي تتوالى نفحاتها على ذاته بالليل والنهار. فالشريعة تطالبه

بالحقيقة لكي يستهدي بأنوارها، والحقيقة تطالبه بالشريعة لكي يلتزم بحدودها وآدابها، وهذا هو الابتلاء الذي أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ﴿إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءَ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ﴾

وعند مركز هذه الدائرة الإحاطية لا يتبقى أمامه لكي يلتزم بحدود الشريعة، ويتمسك بأهداب الطريقة، إلا أن يلتزم بفحوى خطاب آخر آية أنزلت على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فختمت باب وحي جبريل عليه السلام، وختمت رسالة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم، واستكملت دائرة الحقيقة المحمدية الجامعة بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾.

التجربة الصوفية

الأحوال والمقامات، الاتصال والانفصال، العروج والفناء، المجاهدة والمشاهدة، السكر والوجد،...كلها رياضات روحية وتجليات إلهية تتنزل على قلب السائر إلى الله من أهل الطريق. وهي من المفاهيم الجوهرية للتصوف، بل هي جوهر المفاهيم الصوفية على الإطلاق.

فالسير إلى الله ديدن كل صوفي، والوصل أو الوصول هو أسمى الأماني وأشرف الأمالي التي يطمح إليها هذا العاشق الصوفي المتيم بحب الله، وفي غمار هذه الرحلة الروحية إلى منابع النور الإلهي، تتواتر على الصوفي التجليات والنفحات وترد على قلبه الحقائق والإشارات والمعاني الرقيقة: «تلك الحقائق التي تلوح لقلوب أتقياء هذه الأمة في ارتحالهم الذوقي لمنابع النور الإلهي، سيرا بأقدام الصدق والتجرد عن الأكوان، وطيرا بأجنحة المحبة

لاختراق سماوات الأحوال والمقامات.. حتى تحط عصا الترحال والسفر عند خيام القرب من الله»[30]

تتلخص الصوفية في مراتب ثلاث وهي *الإسلام والإيمان والإحسان*، وفي واقع الأمر التصوف ينبع من المرتبة الثالثة وهي مرتبة الإحسان التي تمثل القمة الهرمية في هذه المراتب، وقد جاء في وصفها: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك". والمتأمل في هذه العبارة الشريفة يجد أنها تنقسم قسمين، قسم أصل وهو الغاية الحقيقية من الدين، والهدف الأسمى له، وهو قوله: "أن تعبد الله كأنك تراه" هذا هو الأصل، وهذه هي الغاية. عبادة يُرى فيها الحق تعالى متجليا، وحاضرا، وقريبا، ومهيمنا.

وعندما نتحدث عن حضور الحق تعالى– وهو الذي لم يغب أبدا– علينا أن ندرك أن حضوره ليس كحضور الأشياء؛ والمخلوقات لأن حضوره يلغي حضور غيره، ويفنيه. فهو الباقي أبدا وأزلا، والأشياء فانية أبدا وأزلا. هذه هي الحقيقة، لكننا لا نتعامل مع هذه الحقيقة تعاملا مباشرا؛ لأننا لو تعاملنا معها تعاملا مباشرا فسنكون في حالة التلاشي والفناء واللاوجود، ولن يكون ثمة عابد ومعبود؛ لذلك اقتضت رحمته تعالى وحكمته أن يحتجب عنا بحضوره، ليصح التكليف وتصح العبادة.

الصوفية سلوك فعلي وقولي وذهني وروحي يتقرب به المؤمن إلى الله عز وجل لتحقيق العبودية وتعظيم الربوبية.والبحث عن الحقيقة المتمثلة في الذات الإلهية تجربة في الوصول إلى المطلق إلى الماهية إلى الجوهر إلى الله إلى الذات العلية كلما يسكر الصوفي تسكر لغته لغة الحلم الرؤيا الشطح الجنون وسائل تتبطنها اللغة.

فالصوفية فضلاً عن كونها ثورة مضامين هي ثورة أشكال فجَّرت اللغة المعهودة وفي هذا الإطار مردودية الشيخ والمريد في الفضاء الصوفي تتمثل في إنتاجية سلوكية مضاعفة ،تترجمها أفعال إنجازية أدبية وأخرى فعلية كلامية، كما تعرب عنها أجناس من نصوص نثرية وشعرية .

بغير ما جهد كبير يدرك المتأمل في الخطابات والنصوص الصوفية النثرية والشعرية أن أدبيتها الفائقة هي بمثابة فن التأمل المُعبِّر عن المُطلق والهادف إلى الخلاص، بوساطة لغة جديدة تحاكي الانفصال عن المجتمع، والاتحاد بالله، اللذين يعيشهما الصوفي، حَالِماً إلى التحول من إنسان فرد إلى كون.

أدبيات التصوف:

صاغت المتصوفة آدابها بالطريقة التي رأت فيها نموذج الحقيقة الناصعة لروح الاسلام . أي أنها طابقت سعيها التربوي وقواعد سلوكها بالصيغة التي تتجاوب فيها تعاليم الاسلام مع ثلاثية العلم والحال والعمل . والمقصود بالآداب «ما يصدر من أفعال كلامية وكتابية ومنجزات فعلية وسلوكات وأفكار محكومة بالأخلاق والمقامات والأحوال».

إذا كان حظُّ النثر العربي من النقد على العموم يسيراً، فإنّ حظ النثر الصوفي منه كان معدوماً، لأنّه هُمِّش، ولم يُعر اهتماماً .وإذا كانَ ثمة حركة نقدية تناولت الصوفية مثل كتاب: (اللُمع في التصوف) "للسرّاج الطوسي"، وكتاب: (طبقات الصوفية) لـــأبي "عبد الرحمن السُلمي"، وكتاب: (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصفهاني، وغيرِها، فقد تناولتها بوصفِها ظاهرةً تعاين معاينة خارجية وصفية دون الاهتمام بها كتلق ونتاج صوفي يصدر عن رياضات روحية. لقد تمحور نقد تلك النصوص حول التأريخ، والتصنيف، والتراجم، والجمع، والتحقيق، وتدوين الانطباعات العامة والذاتية عنها،

والاهتمام بأبعادها الدينية والفلسفية، لا بأبعادها الفنية، فاكتفت بذكر أخبار الصوفيين، والتعريف بهم، ورواية بعض أقوالهم، وشرح أفكارهم المذهبية.

علاقة النقد بالصوفية

فالنقد الذي تناولَ الفكر الصوفي وَسَمَهُ في واقع الأمر بالضلال، والبدعة، والتعصب، والدروشة، والخروج على السُنّة، والشريعة، خاصةً حين تبلورَ في مذاهب فكرية فلسفية كالحلول في مدرسة "الحلاّج"، والإشراق في مدرسة "السهروردي"، ووحدة الوجود في مدرسة "ابن عربي"، والشهود في مدرسة" النِّفَري".

في نصوص النثر الصوفي على الرغم من ظهوره المبكر في القرن الأول الهجري على شكل مواعظ وحكم ارتقت في القرن الثاني إلى فن قصصي يُحاكي أخلاقيات المجتمع الذي نشأَ فيه، قبل أن يتطور في القرن الثالث ليأخذَ بُعدَه الفلسفي في نصوص أدبية تكثرُ صورُها الفنية، وتتنوع أشكالُها التعبيرية، للدلالة على المعاني العميقة التي أرادها الصوفيون ترجمةً لأذواقهم الذاتية في الحب الإلهي، حتى القرن الرابع الهجري حيث تتأثر الصوفية بعلم الكلام، خاصّة النظر الفلسفي، والجدل المنطقي، فلم تعد أحوال الصوفيين، ومقاماتهم، ومواقفهم وجداً صوفيّاً خالصاً، بل تخلّلها التنظير، والتعليل، والتحليل،والتفسير ما أكسبَ أساليبهم التواءً، ومعانيهم غموضاً، فضلاً عن ابتكار الكثير من المصطلحات الصوفية التي شكّلت معاجم خاصة بهم.

لغة الصوفية

تعتبر اللغة الصوفية التداولية بين الشيخ والمريد بوصفها – لغة الروح، لغة الباطن والظاهر، لغة الجذور والأسرار، لغة الجواهر والتخوم – الممر

الحتمي والوسيلة الأساسية والسبيل الوحيد المعزز لرحلة السالكين، فهي الفضاء الجذاب على السواء للمريدين والشعراء والنقاد والدارسين وسائر المتلقين القدماء والمعاصرين.

اللغة كنتاج في الفضاء الصوفي وفي مختلف النصوص الصوفية هي .بمثابة المحرار الذي تقاس به العلاقة بين الشيخ وأتباعه من المريدين فهي مقياس كذلك للبنية الدينية التي تأسس عليها المجتمع العربي والإسلامي ،هي التي حددت منحى الثبات الذي وجه التحول الثقافي فيه، وخط مساره بإخضاع الحياة العربية بمختلف مجالاتها للدين، وللتصوف ولتصوراتهما عن الزمن والذات والاجتماع وغيرها .

فالزمن الديني كما حدده بعض الدارسين، زمن مطلق لونه ارتبط بالحقيقة والكمال، وهو بذلك يشمل الماضي والحاضر والمستقبل «فالوحي تاسيس للزمن وللتاريخ في آن أو هو بداية الزمن أو التاريخ. وهو بذلك ليس زمنا ماضيا، بل هو الزمن كله الأمس والآن والغد»[31] «إنه الحاضر – الأبد»[32] وقد تحكم هذا التصور الديني في فهم الشيخ والمريد وتحديد مهامهما. فما دام الوحي هو بداية الزمن ونهايته، في آن، فإن العلاقة التي تربط الفرد بالدين هي الامتثال والاستعادة. على الإنسان، دينيا بل وصوفيا، أن يظل وفيا للسابق، وما دام هذا الوفاء مقننا بتشريعات، فإن ملامح الفرد تطمس لصالح الأمة.

اللغة الصوفية تتموقع أساسا في فضاء الزاوية بين الشخ والمريدين وتصاحب اللقاء السعيد بينهم. وفي هذا المضمار قد اعترف الصوفية أنفسهم بقصور اللغة في التعبير عن رؤى التصوف وأذواقه أو نقلها نقلا حقيقيا إلى الآخر بل منهم من لايعتد باللغة فيراها حاجبا ويرى الحرف يحرف المعنى بل

يجره ويكسره وقد يصيبه بالنصب... : «...أما اللغة فلا سبيل للتعبير عنها، فاللغة تتصف بأنها أرضية والإتحاد سماوي، فمن وصل للحال استغنى عن اللغة من حيث هي أداة توصيل »[33]، ومن ذلك قول بعضهم: الاتحاد حال لا يعبر بلسان المقال، وقديما قال النفري * مبينا عدم قدرة اللغة على الإحاطة بالتجربة الصوفية : «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة.» [34] وفي مقام آخر يرى أن الأسماء والصفات والأفعال حجب على الذات الإلهية لأن الذات الإلهية لا تقبل التحديد.. الذات الإلهية في صرافة العلو والتجريد والأسماء والصفات والأفعال تنزلات.. أما الحرف فيعجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عن الله.

حصيلة الصوفية لغة وأدبا

لعلني لا أفشي سرا للقارئ العزيز إن أنا كررت مقولة النقاد قائلا: الشعراء والأدباء الصوفيون بمختلف مشاربهم، في تراثنا العربي، هم أول من مارس التشفير اللغوي على أوسع وأعمق نطاق وذلك على طريق استئصال أو مسح الدلالات الأولى الحسية والدنيوية وإدراجها في مناخات وفضاءات رمزية جديدة ولكن تبقى تجربتهم الحسية تمثل خلفية أو أرضية ضابطة تتأسس عليها الشفرة اللغوية في الشعر.

عرفت فنون النثر الصوفي، في القرون الثلاثة التالية، تنوعا ملحوظا في أدبيتها وأجناسها وأنواعها وأساليبها فتراوحت بين المناجاة، والحِكَمْ، والمواعظ، والقصص التعليمية، والرسائل المتبادلة بين الشيوخ ومريديهم، وخواطر المناجاة، والتضرّع، والابتهال، وحكايات الخوارق، والكرامات، والأخبار الصوفية، وألوان التعبير عن المعارف الربّانية، والعلوم اللدنية، والأحوال القلبية، والمقامات الروحية، وذلك بوساطة أساليب يتجاور فيها

المصطلح الفلسفي، والتعبير الأدبي في محاولة للإحاطة بالمعاني الصوفية الجديدة، الغزيرة والعميقة، وبجمال التجربة الصوفية التي تُعبِّرُ عنها، وفرادتها.

وفي مضمار النصوص والخطابات التقى كثيرٌ من النقد الحديث النقدَ القديم، في استهجان الظاهرة الصوفية فكراً وأدباً من خلال وصفِها بالتهويمات واللامعقول، ورأوها لا تصلح إلا للتوظيف في الشطحات الشعرية ومن ثمَّ أُهمل النثر الصوفي، إذ إنّ أهم الدارسين الذين درسوا النثر العربي، مثل الدكتور زكي مبارك في كتابه (النثر الفني في القرن الرابع الهجري)، والدكتور شوقي ضيف في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربي)، والدكتور عمر الدقاق في كتابه (ملامح النثر العباسي)، عالجوا معظم أنواع النثر وأشكاله وأساليبه ، لكنهم أهملوا النثر الصوفي.

وفي سياق رمزية الشعر الصوفي تعددت أراء الباحثين فذهب "رينولد نيكلسون" إلى أنهم «اصطنعوا الأسلوب الرمزي حيث لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به عن رياضتهم الصوفية. فالعلم بخفايا المجهول الذي ينكشف في رؤي جذبية، قلما يحتاج إلى الإدعاء بأنه ليس في الطوق تبيانه دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس، وتكشف هذه الصور عن معان وتوحي بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها... وما يقال بعد ذلك من أن الصوفية أهابوا بالأساليب الرمزية، رغبة منهم في الإستسرار أو خوفا من السلطة العامة. يمكن أن يعد صحيحا في ذاته،.. ولا يخفى أن بعض الصوفيين.. قد لقوا حتفهم جزاء خروجهم من الإستسرار وبوحهم بشيء من أسرار العرفان.» [35]

فالصوفية فضلاً عن كونها ثورة مضامين هي ثورة أخلاق وآداب وأشكال فجَّرت اللغة المعهودة، فالتقت حضارةُ اللفظ حضارةَ المعنى،

وانصهرت الحضارتان في بوتقة واحدة، مثّلت ذروة شامخة في البيان العربي، والإنساني، وأفرزت معياراً جديداً وحيداً لجمال الكتابة هو (الإبداع) الذي جرت على سننه آدابا عالمية غربية وشرقية بل وشرق أوسطية..

وفي مضمار هذه المداخلة، حيث لا يتسع المقام لنهاية الكلام، أنهي هذه المقاربة المتواضعة بمقولة كافية شافية لـــ ابن عطاء الآدمي: «من تأدب بآداب الصالحين فإنه يصلح لبساط الكرامة، ومن تأدب بآداب الأولياء فإنه يصلح لبساط القربة، ومن تأدب بآداب الصديقين فإنه يصلح لبساط المشاهدة، ومن تأدب بآداب الأنبياء فإنه يصلح لبساط الأنس والانبساط.»

كان أدب الشريعة بالنسبة للمتصوفة موازيا لأدب السلوك العقائدي، أو بصورة أدق لأدب السلوك الأخلاقي. ذلك لا يعني بأن المتصوفة نظرت الى الشريعة نظرتها الى وسيلة ظاهرية. على العكس! فأدب الصوفية ظل في أعمق أعماقه أيضا أدبا إسلاميا. ولكن لا بالمعنى الفرقي أو المذهبي أو حتى العقائدي، بل بمعنى الوحداني. الحقائقي .

لقد نظر الصوفية الى الشريعة بعين الحقيقة. بهذا تحولت نصوص الشريعة إلى رموز الروح الأخلاقي. فالعلاقة القائمة فيما بين الشريعة والحقيقة في طريقة المتصوفة هي ليست علاقة أطراف سائبة، بل علاقة الحركة الدارجة في السير نحو الحق. وفي هذا المضمار عبر "القشيري" عن نموذج معين في استيعاب هذه العلاقة عندما كتب يقول: «الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية. فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. فالشريعة جاءت لتكيف الخلق والحقيقة أنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تقيده والحقيقة أن تشهده. والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر»[36]

وكل هذه الآداب، والأحوال والمقامات ، والمنازل الصوفية في وسع القارئ أن يعود إليها في بطون الأصول من كتب الصوفية مثل :الفتوحات المكية لابن عربي، والحكم لابن عطاء السكندري، والمواقف والمخاطبات للنفري ...الخ.

أخذ الله بأيديكم وأيدينا إلى ما فيه الحق والخير والسداد والله ولي التوفيق.

الإحالات:

[1] .الجملة الأخيرة مقتطعة من مقال منشور في كتاب: «دراسات إسلامية» الصادر عن منشورات جامعة اليرموك بالأردن – مركز الدراسات الإسلامية بتاريخ 1983.

[2] ينظر: العارف بالله، أبو العباس المرسي للإمام عبد الحليم محمود، منشورات دار الشعب، القاهرة، 1972.

[3] -أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس،شركة الشهاب ،الجزائر،(ب. ط) (ب.ت) ص 20.

[4] Seif-El-Islam Belamine ,La mondialisation et la culture islamique,Cf Revue des Etudes islamiques,1er semestre , Alger,juin2004,pp.37-43.

[5] Bernard Sichère,Eloge du sujet ,Grasset,Paris ,1990,p.62

[6] فرميناد أكلييه، المعرفة الوجدانية، ترجمة محمد سبيلا، كتابات معاصرة، عدد 12، 1991، ص.41.

[7] – سورة لإسراء/36

[8] – سورة الذاريات، الآيه 56، 57.

[9] – رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، الإمام الحافظ أبي زكريا محي الدين يحي النووي، دار العوة الإسلامية، القاهرة، ط.1، 2002، ص6.

[10] – م.ن، ص 6.

[11]– ابن عربي، كتاب الأسرا إلى مقام الأسرى، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1988 ، ص44.

[12]– علي شود كيفيتش نالولاية والنبوة، ص132، ترجمة أحمد الطيب، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء، مراكش، ط 1، 1999.

[13] – ابن عربي،م.س،ص 45.

[14]– رسالة القشرية ،طبعة القاهرة ،1330 هـــ، ص2، ص3، ص7

[15]– ينظر :الكلاباذي ،التعرف لمذاهب أهل التصوف، دار الإيمان، دمشق — بيروت، ط 1، 1978.

[16]– سورة الرحمن الآيات 19، 20، 21.

[17] – سورة المؤمنون ،الآية 100-101.

[18]– سورة الفرقان، الآية 53.

[19] ابن عربي، رسالة القسم الإلهي، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط.1، 1948، ص 22–21.

[20]- ابن عربي الفتوحات المكية ، ج4 ص 408.

ترد الآداب أو الأدبيات بمعنى أخلاقيات السلوك والوصول ك فإن قيل ما معنى السلوك والوصول« يقال السلوك عبارة عن تهذيب الأخلاق ليستعد للوصول ومعنى الاتصال بالحق انقطاع عما دون الله وأدنى الوصول مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب وإن كان من بعيد فإذا رفع الحجاب عن قليه وتجلى له يقال إنه الآن واصل تم لا يزال يزداد الوصال على قدر دوام المشاهدات إلى أن يحصل الإنس به تعالى والبسط وغير ذلك من المقامات العالية وليس المراد بالاتصال الذات لأن ذلك إنما يكون بالجسمين وهذا التوهم في حق الله تعالى كفر.»

21 – فإن قيل كيف الطريق إلى الله تعالى يقال الطريق له بداية ونهاية سئل الجنيد رحمه الله عليه عن النهاية فقال الرجوعإلى البداية قال بعضهم أراد الرجوع إلى الله لأن الله أول كل شيء ومبدأه ومرجع كل شيء ومنتهاه قال الله تعالى«إليه يرجع الأمر كله»وقال الله تعالى :« وإليه ترجعون».«وإن إلى ربك المنتهى » «وإن إلى ربك

الرجعى » غاية المريد ونهايته أن يبلغ إلى حال بدايته حيث خلقه الله تعالى وصوره في بطن أمه ونفخ فيه الروح وإنه كان في تلك الحال في غاية الفقر والحاجة إلى الله تعالى وهو في غاية التوكل..ولا حافظ له ولا مربي في تلك الحال إلا الله تعالى.

22- فيما يتعلق بالمريد يقول السهروردي: «إعلم أيدك الله تعالى أن كل طالب لشيء لا بد أن يعلم ماهيته وحقيقته حتى تتكامل له الرغبة فيه ولا يصح لأحد أن يسلك طريق الصوفية حتى يعرف عقائدهم وآدابهم في ظاهرهم وباطنهم ويفهم اطلاقا علمهم في محاوراتهم واصطلاحاتهم في كلماتهم حتى يصح له أن يحذو حذوهم ويقفوا آثارهم في أفعالهم وأقوالهم.» : أبو حفص عمر السهروردي، حياته وتصوفه، تأليف الدكتورة عائشة المناعي ط1، 1412هـ نشر دار الثقافة – الدوحة.

23- دائرة المعارف الإسلامية :مادة طرق صوفية ،إنشاء لويس ماسنيون، صص 172،173.

24- عبد الرحمن أمين صادق، شيخ الشيوخ بالديار المصرية في الدولتين الأيوبية والمملوكية ط. أولي مكتبة عالم الفكر 1987م ص 34.

25 – عبدالله حامد ، معلم التربية الإسلامية وشيخ الدين التقليدي ، ضمن ندوة مادة التربية الإسلامية 1405هـ مركز البحوث والترجمة اصدارة رقم (16) 1993م ص 252

[26]- الطوسي: اللمع في التصوف، ليدن 1914 -21 ،ص21.

[27]- صحيح البخاري ،كتاب العلم ،ص10، طبعة دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان 1412هـ

[28]- نجم الدين الكبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص249، تحقيق فريتز ماير، ويسبادن.1957. مجمع الآداب والعلوم لجنة الاستشراق

[29] – الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص133، دار الإيمان، دمشق – بيروت، ط 1، 1978. ابن عربي 257.

[30]- د.يوسف زيدان، ديوان عبد القادر الجيلاني، القصائد الصوفية – المقالات الرمزية ندراسة وتحقيق، أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات بدون ط.ت ، ص5.

[31] أدونيس الثابت والمتحول، ج.1، الأصول، دار العودة، بيروت، ط. 3، 1970، ص 36.

[32]– مرجع السابق،ص.37 .

[33] – يوسف زيدان –المتواليات –دراسة في التصوف ،ص42

[34] – **م.ن، ص.43**

[35] عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، الكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ب.ط، 1998، ص500-520.

* النفري صاحب كتاب (المواقف والمخاطبات) من الصوفية المغمورين، لا تكاد المراجع تذكرعنه سوى بعض المعلومات القليلة ، ولا نعرف عنه أكثر من أنه عاش في القرن الرابع بعد الهجرة في بلدة نفار بالعراق ،وكان يتعشق الخلوات وقضى أكثر عمره في التعبد والتأمل»

[36]– ينظر مصطفى محمود، رأيت الله، دار المعارف، القاهرة ،ط.3، د.ت ،ص.18

مصادر الصور الفنية ووظيفتها وآلياتها في المراثي الجزائرية القديمة

أ/ بوعلاوي محمد– جامعة المسيلة – الجزائر

ملخص البحث :

ترصد الدراسة مصادر وآليات **الصور الفنية في المراثي الجزائرية القديمة**، تطرقت خلالها للتصوير **بالطبيعة** بنوعيها **الجامد** و**المتحرك**، ثم التصوير **بالمصادر الثقافية، فالخصائص والأدوات، ثم الدين والأخلاق، فالتصوير بالرمز**، وأشفعت ذلك **بملاحظات ختامية** عن الصور المتداولة، وأخيرا أشرت بإيجاز إلى **آليات الصورة** الفنية من **تشبيه واستعارة وكناية** .

ويبقى **الأدب الجزائري القديم** أدبا بكرا بحاجة إلى من يميط عنه اللثام، وفاء للسلف وخدمة للخلف.

ظلّ الشعر يثير جدلا كبيرا بين النقاد والمنظرين لما يفرضه من وجهات نظر متعددة تتصل بمستواه الجمالي، وقيمته التشكيلية والدلالية، ومقومات بنائه، ومن أهمها الصُّورة الفنية، وهي تركيبٌ لغوي يمكّن الشاعر من تصوير معنى عقلي وعاطفي متخيّل، ووسيلة لإيقاظ النفس وتهييج العاطفة بتجربة شعورية ذات نمط فني إبداعي، يجمع فيها الشاعر حقائق الكون الخارجية المختلفة يوحّدها ويعيد خلقها وفق رؤيا نفسية عميقة تعبر عن منطلقه الفكري والوجداني، فهي جوهر الشعر، وأهم وسائط الشاعر في تجسيد ونقل تجربته والتعبير عن مكنوناته، كما تمثّل الصورة الواقع تمثّلا حسّيا

وتشخّص المعاني عن طريق الذات المبدعة، وتجسّد تجارب متعددة لها امتدادها التاريخي وعمقها الإنساني، لأنها تنبع عن تركيبة وجدانية عبر ابتكار فريد بكل عناصرها انطلاقا من انفعالات الشاعر الداخلية، والصورة سبيل المتلقي إلى ولوج عالم الفنان، وأهم معايير الناقد في الحكم على التجربة الفنية وأصالتها.

لم تخل دراسة فنية من الحديث عن الصورة –تنظيرا وتطبيقا– سواء أكان الشعر يمثل عصرا، أم بيئة، أم اتجاها، أم مدرسة، أو شخصية أدبية، وكم سيغدو الشعر هزيلاً إذا خلا من الصور، وكم ستبدو لغته ثرثرة إنشائية، مالم تستفزنا بصور مبتكرة خلابة تموج بدلالات إيحائية ورمزية رائعة، يتناغم فيها الفكر مع الإحساس حيث فضاءات الدهشة وومضات التأملية المتتالية في مشهد شعري تتنامى فيه إيقاعات الروح، والصورة هي الحامل الأمين لمشاعر الشاعر، وتُرجمان نفسه الشاعرة، ووسيلته لتحقيق ذلك لغة استعارية مكثفة تعدِل عن الصيغ الإحالية إلى صيغ إيحائية «الشعر فن ينتهي إلى غايته الجمالية عن طريق اللغة، إنه عالم حي، منفتح، متعدد الألوان، مفاجئ وسحري، يصلنا بحقيقة حياتيّة، أو جمالية بواسطة اللغة الاستعارية ويولد فينا نتيجة هذا الاتصال نشوة غير عادية، إنه عالم الكلمة الجديدة، البكر، العذراء، الرمز، الإيقاع، الصورة». [1] لأن اللغة المعيارية تعجز – غالبا– عن تصوير تلك المشاعر والأحاسيس والأفكار.

وثمة اختلاف بين العاطفة والشعور والانفعال «فالعاطفة إحساس هادئ يميز الطبائع، ويقابل الفكر، أما الشعور فهو فعل آني يصاحب الحدث ويتأثر به، أي أنه حالة الوجدان أثناء تلقي الأحداث من الخارج، أما الانفعال

فليس هو المقابل التقليدي للفكر، إنه حالة الوجدان بعد مرور مدة على تلقي الحدث». [2]

تنشأ **الصورة** من اللغة والأسلوب القائم على سلامة اللفظ ولينه مع سموّ معناه ودقته، فإذا اتفق اللفظ في جماله مع الإبداع الفكري في آفاقه، وقف الحس يضاعف إرهافه لينتقي ما يهيم به وما يرنو إليه، ويؤثّر ذلك في المتلقي بإعادة تشكيل حالاته الوجدانية «...وقد يعني مفهوم النشاط الخيالي الشعري إعادة تشكيل حالات المتلقي العاطفية، وبخاصة التعبير عما قد يصاحبه من تأثير أو لذة أو حالة انفعالية». [3]

تبَني الصورة العالم الفني المستقل الموازي للعالم الموضوعي عن طريق اتحاد الصور الجزئية، واندماجها مكونةً صورة كليةً، ولأن الصورة قوامها العاطفة والخيال، فهي توحّد بين أشياء متناقضة، وتقرّب بين أفكار متباعدة، وتسهم في إخصاب اللغة عن طريق تفاعل الكلمات، بصهرها ضمن السّياق، وجعلها وحدة بنائيةً متكاملةً ذات مناخ منسجم، وأبعاد متناغمة، كما يستطيع المبدع عبر بنائه للعالم الفني أن يُجسّد تجربتَه ومُثُلَه الجمالية، ونماذجَه الفنية ويعمّمها، ويسهم في بلورة الوعي الجمالي.

تكاد تُجمع الدراسات النقدية الحديثة، على أن الصورة بالمفهوم الفني لها تعني: ما تثيره الكلمات الشعرية بالذهن، شريطة أن تكون معبّرةً وموحية في آن، فالشعر ببنيته التركيبية نسقٌ تصويري منظم، والصورة ببنيتها الشعرية نسق مخيّل، فإذا كان الشاعر يعبّر عن تجربة صادقة بعمق جاءت صُوَرُه منسجمةً متآلفة تُفضي السابقة منها إلى اللاحقة مشكلةً قصيدة ذات وحدة عضوية نامية.

والصورة وليدة عدة عوامل تساهم في تكوينها، تقف النفس الشاعرة في مقدمة هذه العوامل بما تملكه من موهبة وقدرة على التحليق بأجنحة الخيال، وتهييج العواطف، ومَلَكَةٍ على تطويع مفردات اللغة ونسجها في نسق معين، فلا مناص للمبدع من امتلاك ناصية اللغة وتذليل مفرداتها، فعلى الرغم من أن الكلماتِ تحمل نفس المعاني المعجمية، فإنها في كل تركيب لغوي جديد تتخذ معان مختلفة. ولأن المبدعَ صاحب نفس مرهفة تنطبع الأحداث والوقائع في منطقة اللاشعور عنده، ليستدعيها كلما ألّم به مثير ما، مكونا منها اللبنات الأساسية التي يقوم عليها عمله الفني، لذلك تعكس الصور الفنية واقعه الاجتماعي والنفسي معا.

ولقد تتبعت قصائد الرثاء في الشعر الجزائري القديم للوقوف على مصادر الصور وآليات تشكيلها، لدى هذه الفئة من الشعراء.

ولم أعتبر شاعرا جزائريا إلا من توفرت فيه من الشروط مايأتي:

– إذا كان جزائري المولد والنشأة سواء توفي بالجزائر كـ "بكر بن حماد" أو بديار الغربة كـ "ابن رشيق المسيلي"؛

– إن استوطن الجزائر ومات بها وإن كان أجنبيا عنها كـ " ابن حمديس الصقلي" المتوفى بـ "بجاية"؛

– إن أقام بالجزائر فترة من الزمن كان لها أثرها في انتاجه الأدبي كـ"ابن هانئ الأندلسي"؛

– ولم أعتبر شاعرا جزائريا من لم تطأ قدماه أرض الجزائر ولو كان منسوبا إليها كـ "الشاب الظريف التلمساني" المولود بـ "القاهرة" والمتوفّى بـ "دمشق".

مصادر الصورة الفنية

التصوير بالطبيعة:

تُعد الطبيعة – بكل ما تنطوي عليه من موجودات وظواهر– المصدر الأساسي في إمداد الشعراء بمكونات الصورة، فالشعراء – بداهة– لا ينشئون صورهم أو يؤلفونها من فراغ، وإنما يستمدون معظمها من هذا الكم الهائل من المواد الجامدة والحية، الساكنة والمتحركة التي تزخر بها الطبيعة من حولهم، وباعتبارها خاضعة للرؤيا والمشاهدة ولسائر الحواس الأخرى تقوم بدور كبير في توفير المادة التي يعتمد عليها الشعراء في تشكيل تجاربهم، وخبْراتهم، وصياغة أفكارهم وصورهم.

ومن خلال الإحصاء الذي قمت به لتصنيف الصور التي شكّلها شعراء الجزائر القدماء في مراثيهم من المصادر الطبيعية –ساكنها ومتحركها– وجدت أن الجانب الأكبر منها مستمدّ من الطبيعة الجامدة، الأمر الذي جعلني أقف عندها في المقام الأول، لمعرفة ما جسّدته موادها من معان، وصوّرته من أحاسيس ومشاعر وأفكار.

1– التصوير بالطبيعة الجامدة:

النور:

من أبرز عناصر الطبيعة الجامدة النور وما يتصل به من عناصر مشرقة سواء في مصادرها أو مظاهرها، لأن التصوير بالنجم والشمس والبدر والكواكب والشهب وما إليها، تميّزه صفة الإشراق والتوهج والسمو، فهي القاسم المشترك بين هذه العناصر جميعا، وقد حظيت الكواكب والنجوم بالنصيب الأكبر من الاستخدام من بين سائر عناصر الطبيعة المضيئة التي استلهمها الشعراء، واستطاعوا من خلالها تجسيد معاني الرِّفعة وعلوّ الشأن وبُعد الهمة، إلى جانب المجد والعظمة والألمعية.

- الشمس:

تأتي مادة الشمس في صدارة مصادر النور التي وقفت عندها باعتبارها الكوكب الأشد توهجا وضياء، وهي التي بهرت عقول الأولين، قال تعالى على لسان "إبراهيم"عليه السلام ﴿**فلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُون**﴾ [الأنعام الآية 78].

استعمل "**عفيف الدين التلمساني**" هذه الأداة في تشبيه ولده الشاب الظريف وعلوّ شأنه بالشمس:

مَا فَقَدَتْكَ الأَقْرَانُ يَا وَلَدِي　　　وَ إِنَّمَا شَمْسُ أُفْقِهِم فَقَدُوا[4]

وصور "**محمد القيسي التلمساني**" وفاة المولى أبي يعقوب الزياني بالمشرق ودفنه بالمغرب بشروق الشمس وغروبها، محاكيا مسارها، في قوله:

حَمَلُوهُ مِنْ شَرْقٍ لِغَرْبٍ فَاغْتَدَى　　　كَطُلُوعِ شَمْسٍ بَادَرَتْ بِغُرُوبِ[5]

جسّدت مادة الشمس ذات المعاني التي جسدها كل من النجم والكوكب والشهاب والبدر والهلال، واقتصرت موصوفاتها على الإنسان والمنزلة التي تبوّأها.

- **الهلال والبدر**:

"الهلال" أداة استعملها جل الشعراء في صورهم الرثائية وكانت ترمز إلى الأفول والزوال، أما "البدر" فللمدح وللطلعة البهية والإشراقة النيّرة.

يقول "**ابن رشيق** " مشبّها مرثيه بالهلال:

ذَهَبَ الحِمَامُ بِبَدْرٍ تَمٍّ لَمْ يَدع　　　مِنْهُ التُّقَى إلاّ هِلَال مَحَاقٍ[6]

- **النجم**:

حظي النّجم بنصيب لا يستهان به في مجال التصوير من بين العناصر الطبيعية المضيئة التي استلهمها الشعراء، لتجسيد معاني الرفعة والسموّ وبُعد

الهمة.

كقول "**محمد الحداد**" راثيا الشيخ أحمد الونشريسي:

رَأَيْتُ نُجُومَ الَّليلِ تَبْكِي حَزِينَةً   عَلَى فَقْدِ حَبْر كَانَ قُطْبَ زمانه[7]

صوّر الشاعر أصحاب الفقيد بالنجوم التي تبكيه وشبّهه بالقطب، والقطب كوكب بين الجدي والفرقدين يدور حوله الفلك، والمعنى أن الفقيد يدور حوله أمر أصحابه كما يدور الفلك حول القطب.

أما "**عفيف الدين التلمساني**" فقد استعار للنجم جفنا ناعسا لا يقوى على مكابدة السهر، بينما يُحي ولده الّليلَ الطويل مسهّد الجفون، في قوله:

لَقَدْ كَانَ يُحْيِ اللَّيْلَ مُسَهّد الجفُونِ   وَجَفْنُ النّجْمِ فِي الأُفْقِ نَاعِسُ[8]

– الكواكب:

يقول "**ابن هانئ**":

وَرَاعَى النُّجُومَ فَأَعْشَيْنَهُ   فَبَاتَ يَظُنُّ الثُّرَيَّا السُّهَى[9]

الثريا سميت بذلك لكثرة كواكبها وسهولة الاهتداء إليها، أما **السهى** فنجم خفي من نجوم **بنات نعش،** ومنه المثل " **أريها السّهى وتريني القمر**" والصورة تجسّد الحزن الذي ألّم بالمكلوم فأفقده صبره.

– الشهب:

الشهب شديدة التوهج وسريعة الأفول يقول " **ابن هانئ**" في رثاء طفل:

إنّمَا كَانَ شِهَابًا ثَاقِبًا   صَعِقَ اللَّيْلُ لَهُ ثُمَّ خَمَدْ[10]

وإجمالا الصور توحي بمدى استفادة الشعراء من مشاهداتهم الطبيعية، وتوظيفها لخدمة الغرض.

– المـــاء:

الصنف الثاني من عناصر الطبيعة الجامدة التي اعتمدها الشعراء في

التصوير، تضم الماء وما اتصل به من غيوم وبحار وسحاب وغيث، لما لها من حضور في حياة الشاعر، ولما توفّره من صور بيانية تعكس خلجات نفسه، واستحضارها لتقريب معاني الوفرة والغزارة، وكذلك السخاء والكرم، لكنها أقل من العناصر السابقة.

يصور " **ابن حمديس الصقلي**" كرم مرثيه (علي بن حمدون الصنهاجي) الذي لا منّ فيه ولا رياء، بالغيث الذي لا برق فيه ولا رعد:

وَإِنْ جَادَ كَان الجُودُ منه مُهنّأ — كَغيثٍ هَمَى ما فيه بَرقٌ ولارَعْدُ[11]

- البحر:

البحر باتساعه وبخيراته يُعد مادة ثرية لتصوير الجود والعلم، يقول "**ابن جنان البجائي**":

وَغُيّبَ طودٌ في صعيدِ لَحْـــدٍ — وغُيّض بَحْرٌ في ثَرى مُتَلَاحِكِ[12]

- النبات:

النبات بطيبه ونضارته وجناه وفروعه وأصوله، يعتبر مادة ثرية للتصوير.

استلهم ذلك"**ابن حمديس**" في قوله:

وَوُجِدْتُ بِالأَضْدَادِ فِي جَسَدِي — غُصْنٌ يَلِينُ وَ قَامَةٌ تَقْسُـــو[13]

صور الشاعر قامته التي تلين بالغصن الغض، ولكنها في نفس الوقت تقسو على الاعتدال، ضدان استطاع الشاعر أن يبرزهما في بيت واحد بتصوير– أراه – بديعا.

- المعادن:

استعمل الجزائري القديم – كغيره – المعادن في شتى مناحي الحياة، فمنها السيف والرمح والجواهر. . . وباتت إحدى وسائل التصوير لدى شعرائهم، فـــهذا"**عفيف الدين التلمساني**" يشبه أسنان ولده باللؤلؤ النضد، في قوله:

أَيْنَ الثَّنَايَا الَّتِي إِذَا ابْتَسَمَتْ أَوْ نَطَقَتْ لاَحَ لُؤْلُؤٌ نَضِدُ؟ [14]

– السلاح:

السلاح يستعمل للصيد ولمقارعة الأعداء، أخذ المعنى " **بكر بن حماد**" في رثاء الإمام "**علي**" كرم الله وجهه، في قوله:

وكَانَ فِي الحَرْبِ سَيْفًا مَاضِيًا ذِكْرَا لَيْثًا إِذَا لَقِيَ الأَقْرَانَ أَقْرَانَا [15]

– الجبال:

الجبال تتميز بالشموخ والثبات في الأرض وعدم الارتجاج أمام الهزات. معنىً استدعاه"**ابن حمديس الصقلي**" في قوله:

عَزَاءٌ جَمِيلٌ فِي المصَاَبِ فَإِنَّكُمُ جِبَالُ حُلُومٍ بَلْ طَوَالِعُ أَنْجُمِ [16]

- الكثبان:

الكثبان تتشكل وتتلاشى بفعل العوامل الطبيعية، والصورة تصلح لتمثيل ما لا يقر على حال، يقول "**ابن حمديس**" مصورا أهوال يوم القيامة:

سَيَنْسِفُ أَمْرُ الَّلهِ شُمّ جِبَالِهَا كَمَا تَنْسِفُ الرِّيَاحُ مُنْهَالَةَ الكُثُبِ [17]

- الظل:

الظل يلازم صاحبه يتمدد ثم ينحسر، وكذلك عمر الإنسان، قال " **ابن هانئ**":

وَالمرءُ كَالظِّلِ المدِيدِ ضُحًى وَالفَيْءُ يَحْسُرُهُ فَيَنْحَسِرُ [18]

إجمالا كان التصوير بالطبيعة الجامدة بارزا في جل القصائد محل الدراسة.

2– التصوير بالطبيعة الحية:

استقى بعض الشعراء صورهم من عالم الحيوان، والحيوان كائن متحرك ذو شعور وسلوكات متعددة، وتنوعت صورهم بين حيوانات متوحشة مفترسة وأخرى أليفة مستأنسة، بالإضافة إلى الطيور بنوعيها الأليف والكاسر، ثم الزواحف والحيات والحشرات.

الحيوانات المتوحشة:

- الأسد:

الأسد أبرز الحيوانات المتوحشة التي استحضرها الشاعر لأنه يرمز للشجاعة والجرأة وغيرهما من صفات القوة والبأس، وفي ما عداه لم يوظف الشعراء أي حيوان متوحش باستثناء النمر مرة واحدة، وهناك بعض الاستعارات القليلة جدا وتدل على عموم النوع المتوحش، حين يشبه الشاعر بالظفر والناب أو بهما معا.

الملاحظ أن صور الأسد لم يقصرها الشعراء كلها على الإنسان، فقد صرفوها أحيانا إلى الدهر أو الدنيا، كقول "ابن حمديس":

وَقَسْوَرٌة أَفْضَى إِلَى نَزْعِ رُوحِهِ وشقَّ إليها بَيْنَ أَنْيَابِهَا العصلُ[19]

- الناب والظفر:

كما شبه"ابن هانئ" **ابني علي بناب وظفر الأسد أعدّهما لعاديات الزمن، في قوله:**

واللَّيْثُ لُبْدَتُهُ وَسَاعِدُهُ وَدُرّيَتَاهُ النّابُ وَالظّفْرُ[20]

- النمر:

"ابن هانئ" **الوحيد من وظف هذه الأداة، وقد استطاع أن يؤلف بين الضدين الوحش والفريسة، في قوله:**

مَنْ ذَلّلَ الدُّنْيَا وَوَطّدَهَا حَتَّى تَلَاقَى الشّاءُ والنّمِرُ[21]

– الحيوانات المستأنسة:

– الفرس:

ميزة الفرس الأساسية السرعة والوثب والجموح، صورة طالما استحضرها الشعراء كـ"**ابن هانئ**":

يجُدّ بنَا وَهُوَ رَسْلُ العِنَان وَيُدْرِكُنَا وَهُوَ دَانِي الخُطَا[22]

– الجمل:

صورة الجمل لم تكن بارزة الحضور لدى شعراء الجزائر القدماء، يقول "**بكر بن حماد**":

كَعَاقِرِ النَّاقَةِ الأُولَى الَّتِي جَلَبَتْ عَلَى ثَمُودِ بِأَرْضِ الحِجْرِ خُسْرَانَا[23]

الشاعر يشبه قاتل "**الإمام علي**" بعاقر ناقة ثمود الذي جلب على نفسه وقومه الخسران المبين.

– المهاة:

التصوير بالظبي والغزال والمهاة يفوح برائحة التراث وصور القدماء، فالشعراء لم يكلفوا أنفسهم عناء التجديد فيها أو الإضافة إليها، وإنما اكتفوا فقط بترديد الشائع المتداول في قصائد الشعر القديم، ومن ثم انطبعت صُوَرُهم في هذا المجال بطابع النمطية والتقليد مثل قول "**ابن رشيق**" راثيا القيروان:

وَبِكُلِّ بِكْرٍ كَالمهَاةِ عَزِيزَةٍ تسْبِي العُقُولَ بِطَرْفِهَا الفَتَّانِ[24]

– الطيور:

تعتبر الطيور بنوعيها الكاسر والمستأنس مصدرا من مصادر الطبيعة الحية لدى الشاعر القديم، فالحمامة رمز السلام ورسول العاشقين وصاحبة النواح

الشجي، أما الغراب فرمز للشؤم والبين.

أخذ المعنى"**أبو حمو موسى الزياني**" في قوله، راثيا أباه:

وكَمَ حَمَامَةِ وَصْلٍ بَيْنَنَا صَدَحَتْ وَكَمْ غُرَابِ النَّوَى فِي غُصْنِهَا وَقَفَا[25]

أما الأنواع الكاسرة مثل النسر والعقاب فلم يستدعها الشعراء إلا في القليل النادر، وباستثناء الغراب جسدت هذه الطيور جميعا معنى الشدة والبأس، قال "**ابن حمديس**":

إِذَا المْلْكُ نَاجَاهُ بِوَحْيٍ إِشَارَةٍ رَأَيْتَ لَهُ نَهْضَ العُقَابِ المحرّمِ[26]

– الحشرات والحيات:

يشكل هذا المصدر منبعا من منابع صور الطبيعة الحية، لأن الشعراء استغلوا بعض خصائص الحيات والحشرات ولوازمها، فأخذوا من الأفعى سمّها وانسيابها، كـــ"**ابن حمديس**" مصورا طبع الأيام بلدغ الأفاعي:

تُرِيدُ مِنَ الأَيَّامِ كَفَّ صُرُوفِهَا أَمُنْتَقِلٌ طَبْعُ الأَفَاعِي عَنِ اللَّسبِ[27]

ومن النملة أخذوا دبيبها كقوله دائما:

وَفَارَقْتِ رُوحا كَانَ منكِ انتزاعُهُ أَدَقُّ دَبِيبًا في الجسُومِ من النَّمل[28]

بعد الوقوف على الطبيعة الحية يمكن القول بأنها شكلت هي الأخرى مصدرا غنيا بكائناتها المتنوعة، وقد لاحظت غلبة النوع المتوحش من الحيوانات، والأليف من الطيور، والنافع والضار من الحشرات والزواحف، على حد سواء.

3– المصادر الثقافية:

نعني بالمصادر الثقافية «ما اختار الشاعر من صور وفرها له نظره في المعارف الإنسانية، أوما لا يدرك الإنسان حقيقته إلا إذا سمت نفسه إلى عالم

القيم الخالدة» [29]، ولن يتأتّى ذلك للشاعر ما لم يكن ذا ثقافة واسعة.

– أعلام الأدب العربي:

يزخر الأدب العربي بأعلام كثر شكلوا مادة ثرية للتصوير، يقول " ابن جنان البجائي" :

وَمَنْ لِمَقَامِ الحَفْلِ يَصْدَعُ بِالّتِي تَقُصّ لِقُسٍ مِنْ جَنَاحِ المَدَارِكِ[30]

إشارة إلى " **قُسّ بن ساعدة الإيادي**" وقديما قالوا: « **أخطب من قُسّ**».

وافتخر" **التلاليسي**" بمترلته في المدح والرثاء، قائلا:

قَبْلَ المَمَاتِ نَظَمْتُ فِيهِ مَدَائِحاً يَقِفُ الحُطَيْئَةُ دُونَهَا وَ جَرِيرُ

وَالآن أَرْثِيهِ وَأَبْكِيهِ بمَــــا يَبْدُو وَ لِلْخَنْسَاءِ فيه قُصُورُ[31]

– الخصائص والأدوات:

لقد وجد الشعراء في كثير من قضايا اللغة العربية معيناً لتصوير موصوفاتهم، وذاك دليل على أنّ الشاعر كان مُلِّمًا بقضايا اللغة العربية، وأنّ شعره موجه إلى المثقفين.

فـــ "**ابن هانئ الأندلسي**" جعل من القوافي أنعاما تنحر على قبر الفقيدة، إشارة إلى تباري الشعراء في رثائها:

وَلَا تَرْضَ إِلَّا بِعَقْرِ الثَّنَاء وَ نَحْرِ القَوَافِي وَ إِلَّا فَلَا[32]

4 – التصوير بالدين و الأخلاق:

الدّين والأخلاق مقومان متكاملان أساسيان في المراثي الجزائرية القديمة، لأن الجزائري القديم كان شديد التشبث بدينه «ومما زاد في استمساك أهل المغرب بالنصوص الشرعية من قرآن وسنة، والإعراض عن التخريج والتأويل وإعمال الرأي، التمرد السياسي وظهور الفرق وثورات الخوارج والشيعة»[33]، فكان الشعراء نموذجا من هذا النسيج، وانعكس ذلك على أشعارهم التي حفلت بالألفاظ والصور الإسلامية، لأنّ التصور نشأ عن

الإدراك الحسي و«استحضار صور المدركات الحسية عند غيبتها عن الحواس من غير تصرف فيها بزيادة أو نقصان أو تغيير أو تبديل»[34].

يقول " ابن جنان البجائي" مستحضرا مكانة الفضيل بن عياض ومالك:

وَمَنْ لِشِعَارِ الزُّهَّدْ أُخفِي بالغِـنى فَفِي طَيِّهِ فَضْلُ الفُضَيلِ وَمَالِكِ35

– أعلام القصص القرآني:

القصص القرآني ثري بالعبر والعظات، ومنه استمد الشعراء بعض صورهم، كـ "**محمد بن عبد القوي البجائي**" الذي استحضر قصة "**نوح**" عليه السلام تعبيرا عن الدموع الغزيرة والبكاء الشديد:

غُيِّبْتَ عَنَّا فَكَادَ اللَّحْدُ مِنْ أَسَفٍ يَبْكِي لِطُوفَانِ نُوحٍ نَوحَ مُنْتَحِبٍ[36]

– **الأحداث الدينية:**

الأحداث الدينية مادة أخرى للتصوير، والأحداث لا تتعلق بالدين الإسلامي دون سواه من الأديان.

يشبه "**ابن رشيق المسيلي**" أهل القيروان بالرهبان في أديرتهم، بقوله:

وَإِذَا جَاءَ اللَّيْلُ البَهِيمُ رَأَيْـتَهُمُ مُتَبَتّلين تبتّل الرُّهْبَانِ[37]

5 – التاريخ:

التاريخ– أحداثا وعبرا– يعد مصدراً من مصادر التصوير، وكان لتاريخ العرب في الجاهلية الحظ الأوفر في التصوير لأنّه سجلٌّ حافل بالاحداث ومعين لا ينضب، استمد منه الشاعر صوره الفنية وأخيلته.

فـ " **ابن هانئ الأندلسي**" ينسب والدة الأميرين إلى قحطان ومضر، في قوله:

مِنْ بَعْدِ مَا ضَرَبَتْ بِهَا مَثَلًا قَحْطَانُ وَاسْتَحْيَت لَهَا مُضَرُ[38]

ولشاعر مجهول يرجع نسب "**ابن تومرت**" إلى"**قيس عيلان**" و"**مرّة**":

هُوَ المنتَقَى مِنْ قَيْسِ عَيْلَان مفخراً وَمِنْ مرّةَ أَهْلِ الجلالِ الموطّـــدِ[39]

6 – التصوير بالرمز:

الرمز تعبير غير مباشر« عن فكرة بواسطة استعارة أوحكاية بينها وبين الفكرة مناسبة»[40]، يولد الرمز عندما يتخذ الشاعر المظهر الواقعي رمزاً لفكرة تختفي فيه، وهكذا: «يكمن الرمز في التشبيهات والاستعارات والقصص الأسطوري والملحمي والغناء وفي المآساة والقصة وأبطالها»[41]. ولبلوغ ذلك لابد من توظيف: «المثل والاستعارة والمجاز والتلميح والكنايات والأمثال التي تدور حول الحيوانات والأساطير في ديانات الوثنيين والقصائد الملحمية والأقاصيص والحكايات»[42]، حتى الألفاظ توحي أحياناً بصورٍ شعرية لا حصر لها، فلفظ (**الشمس**) له تاريخ طويل من الاستعمال في شعر العرب، حيث أنّ: « تأثير (**الشمس**) يسري في معظم ألفاظ اللغة العربية الأخرى حين تنتظم في أنساق وجملٍ، ومن أجل ذلك يحق لها أن تدعى: (لغة الشمس)[43]، ويؤكد علماء الأساطير والميثولوجيا العربية أنّ (**الشمس**)، و(**القمر**) كانا إلهين معبودين ترتبط بهما جملة من الطقوس السحرية، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: **﴿لا تسْجُدُوا لِلشَمْسِ ولا لِلقَمَر واسْجُدُوا للهِ الذِي خَلَقَهُنَّ إنْ كُنْتُمْ إيَاهُ تَعْبُدُون﴾** [فصلت: الآية: 37].

يقول " **محمد بن حماد**" راثيا القلعة:

بِنَاءٌ يَزْدَرِي إِيَوانَ كِسْـــرَى لَدَيْهِ وَ الخَوَرْنَقُ وَ السَّدِيرُ[44]

فتشبيه القلعة بإيوان " **كسرى**" وبقصور الحيرة هو المعنى القريب ولكنه يرمز إلى المجد الذي بلغه الملوك الذين بنوا هذه القصور وقد أودت الأيام بهم، وصارت قصورهم أطلالاً، وتداول هذه الأسماء إلى يومنا هذا دليل على رسوخها في الذاكرة الشعبية.

الحمامة رمز للسلام والغراب رمز للشؤم وقديما قالوا: " **أشأم من غراب**"، استحضر المعنى "**أبو حمو موسى الزياني**" في قوله:

وَكَم حَمَامَة وصلٍ بيننا صَدَحَتْ وَكَمْ غُرَاب النَّوَى فِي غُصْنِها وَقَفَا[45]

أمّا "**ابن هانئ الأندلسي**" فيقول:

دُنْيــا تُجَمِّعُنا وَ أَنْفُسُنَــــا شَذَرٌ عَلَى أَحْكَامِــهَا مَــذِرُ[46]

ولفظ هذا المثال قولهم: "**تفرقوا شذر مذر**" ويقال: "**ذهبت إبله شذر مذر**"، لاشك أنّ للمثل صورة في الذاكرة الجماعية تؤهله أن يكون رمزاً، فما تجمعه الدنيا يفرقه الموت، وله أيضا:

أَأُهْضَمُ لَا نَبْعَتِي مَرْخَــــةٌ وَلَا عَزَمَاتِي أَيَادِي سَبَــــأ[47]

أصله" **ذهبوا أيادي سبأ** " يقال لمن تفرقوا في كل اتجاه، وقد صار رمزا لمن تفرقوا ولا يرجى اجتماعهم، وقوله كذلك:

وَلَقَدْ حَلَبْتُ الدّهْرَ أَشْطُرَهُ فَالأَعذبــانِ الصــّابُ وَ الصّبِرُ[48]

هذا البيت إشارة إلى المثل القائل: " **قد حلبت الدهر أشطره، فعرفت حلوه من مرّه** "، يرمز للرجل العالم بتقلبات الدهر والمستشعر لعواقب الأمور، وقوله أيضا:

وَمَا العَيْــــنُ تَعْشَقُ هذا السُّهَادَ وَوَدَّ القَطَا لَوْ يَنَــــــــام القَطَا[49]

أصله " **لَوْ تُرِكَ القَطَا لَيْلًا لَنَامَ** " يضرب لمن حُمل على مكروه وقد صار

رمزا متداولا. وفي رثائه لـــ" **ابن إبراهيم بن جعفر** " يقول:

إنّها شِنْشِنَةٌ من أَخْزَمِ　　　قَلَّمَا ذُمّ بَخِيلٌ فَحُمِدْ[50]

أصله " **شِنْشِنَةٌ أَعْرِفُهَاْ مِن أَخْزَمِ** " يضرب مثلا للرجل يشبه أباه، وهنا يرمز لسطوة الدّهر التي تُبْلِي كل جديد، ومن الرموز الأسطورية، سقيا القبر، أشار إلى ذلك " **ذو الإصبع العدواني**" في قوله:

يَا عَمْرُو إنْ لم تَدَعْ شَتْمِي وَمَنْقَصَتِي　　　أَضْرِبْكَ حَيْثُ تَقُولُ الهَامةُ اسْقُونِي

أو قول " **طرفة بن العبد** ":

فَذَرْنِـــي أُرَوّي هَامَتِي فَي　　　مَخَافَةَ شُرْبٍ فِي المماَت مُصردِ

تقول الأساطير أنّ هامة القتيل تظل تصيح اسقوني مطالبة بالثأر، فإن تمّ أخذ الثأر تكفّ الهامة عن الصياح، ويبلغ ذلك القتيل فيستقر في قبره.

والملاحظات الختامية التي يمكن أن أجملها عن الصور:

1. أغلب الصور أسلوبها منبثق عن المدارك الحسية، ولعلّ حاسة البصر أنشطها.
2. معظم الصور من صميم البيئة والواقع قريبة من الأفهام.
3. الصور التي استغلها الشعراء على نوعين: صورٌ واقعية تصور الأمور على حقيقتها، وصور خيالية مُثّلت عن طريق المجاز.
4. الصور والأخيلة منتزعة – غالبا – من الطبيعة وأحياناً مستمدة من المخزون الثقافي للشاعر.
5. لايعدم الباحث صورا رمزية تتفاوت من قصيدة لأخرى ومن شاعر لآخر.
6. بعض القصائد استعملت صورا إسلاميه وأخرى تاريخية

وأسطورية.

7. تنوعت الينابيع التي استقى منها الشعراء صورهم الفنية، لأن شعرهم يعد مظهرا من مظاهر الحياة الانسانية في تسجيل أحداثها، ولا سيما الحياة الاسلامية، فجاءت صورهم تعبيرا عما يعتمل في نفوسهم من عواطف وأخيلة وأفكار.

8. مناسبة جل الألفاظ لمعانيها في الصور الفنية مع فصاحتها، ووضوحها، وتعبيرها أدق تعبير عن المقصود، وهذه ميزة من ميزات التصوير الناجح.

آليات الصورة الفنية

لابد من توظيف البلاغة للتدليل عن الصور والأخيلة لأنّ الصورة الشعرية غالبا مرادفة للاستعمال المجازي للكلمات، أمّا التخيل بمعناه العام: « فيعني استحضار صور ذهنية لمدركات حسية على سبيل الإطلاق، أي: سواء أسبق إدراك هذه الصور إدراكاً حسياً في عالم الحقيقة أم لم يسبق إدراكها»[51]. ومادام العمل تطبيقياً في هذه المسألة فلن أعود الشواهد، بل أشير إلى الوسائل البيانية التي استخدمها الشعراء.

التشبيه: اعتماد الشاعر الجزائري القديم على هذا اللون البلاغي كان متناغما ومتماشيا مع النظرية النقدية القديمة التي كانت سائدة في عصرهم والأعصر السابقة لهم، والتي كانت تعلي من شأن التشبيه وتنظر إليه نظرة تقدير وإجلال لحفاظه على التمايز والحدود، في مقابل نظرة الاستنكاف إلى كل ما من شأنه أن يعبث بهذا المطلب الأثير لدى القدماء، فكان التشبيه أداتهم المفضلة.

الاستعارة: هي الأداة البيانية الثانية التي وظفها الشعراء القدماء ولكنها

أقل حضورا من التشبيه.

الكناية : تعرف بكونها اللفظ الذي أطلق وأريد به لازم معناه، مع جواز إرادة ذلك المعنى، وهذه الأداة كانت متداولة لدى الشاعر الجزائري القديم، ولكن بنسب قليلة.

وأخيرا: يبقى الشعر الجزائري القديم أرضا بكرا بحاجة إلى من يميط اللثام عنه، خدمة للخلف، ووفاء للسلف.ذ

الهوامش:

[1] ساسين عساف، الصورة الشعرية: وجهات نظر غربية وعربية، دار مارون عبود، لبنان، 1985م، ب ط، ص12.

[2] نعيم اليافي، مقدمة لدراسة الصورة الفنية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م، ط1، ص105

[3] ثامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، 1983م، ط1، ص170.

[4] محمد بن شاكر، فوات الوفيات، ج2، مطبعة بولاق، 1982م، ص43.

[5] يحي بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، مطبعة فونتانا، الجزائر، 1903م، ج2، ص108-109.

[6] عبد الرؤوف مخلوف، ابن رشيق القيرواني، دار المعارف بمصر، ط1، 1964م، ص96.

[7] أحمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج3، مطبعة لجنة التأليف والطباعة والنشر، القاهرة، 1939م، ط1، ص307.

[8] عفيف الدين التلمساني، الديوان، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، ج2، دار الشروق، 2008م، ط1، ص92.

[9] ابن هانئ الأندلسي، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980م، ب ط، ص28.
[10] نفسه، ص122.
[11] ابن حمديس الصقلي، الديوان، تقديم احسان عباس، دار صادر، بيروت، ص175.
[12] ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الصلة والموصول، ج4، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص8.
[13] ابن حمديس، الديوان، ص282.
[14] محمد بن شاكر، فوات الوفيات، ص430.
[15] محمد بن رمضان شاوش، الدرالوقاد من شعر بكر بن حماد، المطبعة العلوية بمستغانم، ط1، 1966م، ص63.
[16] ابن حمديس،الديوان، ص485.
[17] نفسه، ص35.
[18] ابن هانئ الأندلسي، ص168.
[19] ابن حمديس، الديوان، ص365.
[20] ابن هانئ الأندلسي، ص167.
[21] نفسه، ص169.
[22] نفسه، ص127.
[23] محمد بن رمضان شاوش، الدر الوقاد، ص63.
[24] رابح بونار، المغرب العربي، تاريخه وثقافته، دار الهدى، الجزائر، ط3، 2000م، ص362.
[25] عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، 1982م، ص336.
[26] ابن حمديس، الديوان، ص485.
[27] نفسه، ص34.

[28] نفسه، ص366.

[29] محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، 1981م، ط1، ص186.

[30] ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، ص9.

[31] يحي بن خلدون، بغية الرواد، ج2، ص110-111.

[32] ابن هانئ الأندلسي، الديوان، ص30.

[33] ابراهيم التهامي، جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، دار الرسالة، الجزائر، 2002م، ص37.

[34] عبد العزيز عتيق في النقد الأدبي، دار النهضة الأدبية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1972م، ص69.

[35] ابن عبد الواحد المراكشي، الذيل والتكملة، ص12.

[36] نفسه، ص94.

[37] عبد الرؤوف مخلوف، ابن رشيق القيرواني، ص97.

[38] ابن هانئ الأندلسي، الديوان، ص170.

[39] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الساعدة القاهرية، 1423هـ، ص189 وما يليها.

[40] موهوب مصطفاي، الرمزية عند البحتري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص138.

[41] نفسه، ص139.

[42] نفسه، ص139.

[43] عبد الفتاح كليطو، الأدب والغرابة، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص64.

[44] مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، ص263.

[45] عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، حياته وآثاره، ص336.

[46] ابن هانئ الأندلسي، الديوان، ص167.

[47] نفسه، ص27.

[48] نفسه، ص171.

[49] نفسهن ص29.

[50] نفسه، ص120.

[51] سعد بوفلاقة، الشعر النسوي الأندلسي، أغراضه وخصائصه الفنية، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995م، ص235.

التناص في شعر خليفة التليسي

الأستاذ عبد القادر زين – جامعة الجلفة –
الجزائر

التناص مصطلح نقدي حديث، ظهر لدى نقاد الغرب خلال النصف الثاني من القرن الماضي، على يد الناقدة الفرنسية ذات الأصل البلغاري جوليا كريستيفا (julia kristeva)* بعد أن استلهمت مفهومه من أستاذها الروسي ميخائيل باختين (Mikhaïl Bakhtine)** عند تحليله للخطاب الروائي في رويات الكاتب الروسي (دستويفسكي)، الذي استخدم مصطلح (الحوارية) وقصد بها حوارية النصوص فيما بينها، وهذا بتتبع أنماط التعدد الثقافي داخل اللغة الاجتماعية.[1]

التقى حول المصطلح الجديد (التناص) عدد كبير من النقاد الغربيين، وتوالت الدراسات حوله، وتوسع الباحثون في تناوله، وأصبح ظاهرة نقدية جديدة شدّت إليها الاهتمام، وانتقلت استراتيجية التناص في تحليل النصوص الأدبية إلى الأدب العربي مع جملة ما انتقل إليه من ظواهر أدبية ونقدية غربية، ضمن الاحتكاك الثقافي الذي تعرفه الساحة الأدبية العربية منذ مدة، ووُجد أن للنظرية جذور في تراثنا النقدي العربي ماثلة للعيان، عرفت في الحقلين البلاغي والنقدي بأسماء متعددة كالتضمين والتلميح والمعارضة والسرقة وتداول المعاني... وغيرها، وتُحيل في مجملها على مفهوم يقترب من المفهوم الغربي فيتقاطعا دون أن يتطابقا، وعمد بعض النقاد العرب

المحدثين إلى التنظير للظاهرة مساهمة منهم في إثراء الساحة النقدية العربية، ولتطويع الوافد الجديد القديم لخصوصية اللغة العربية.

فالتناص الأدبي هو تداخل نصوص أدبية (غائبة) قديمة أو حديثة شعراً كانت أم نثراً مع النص قيد الإبداع (الحاضر)، بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الأديب وفق حتمية سنة التأثر والتأثير بين النصوص الأدبية، فأي نص لا بد وأن يتضمن شيئاً من نصوص أخرى، والكاتب بمعايشته للقراءات يختزن الكثير منها، ويتصرف في هذا المخزون لا إراديا، ولا يمكن أن يكتب بمعزل عن ذاكرته، مضفيا أبعاداً وجماليات على النص المبدَع (الحاضر) تختلف عن تلك التي في النص الغائب، حتى لا يقع في المحاكاة المستنسخة والسرقة المفتضحة، فالتناص ليس اجتزاء وقائع لغوية وضمها في تراكيب والعمل على سبكها في النص الجديد وإحداث ألفة بينها وبينه، بل إن التناص يعمل على أن يكون النص الجديد مع النصوص التي أخذ منها ممتصا لها «يجعلها من عندياته بتصييرها منسجمة مع فضاء بنائه، ومع مقاصده»[2]

إن الكتابة في وظيفتها الإبداعية ليست تمثيلا، لأن لغة الكتابة تدخل في فضاء تنظمه مفهومات ذات طابع دلالي، مفهومات ذات طابع غير قواعدي، ذلك لأن التناص منه ماهو مباشر(تناص جلي)، ومنه ماهوغير مباشر(تناص خفي)، ويدخل تحت الأول ما عرف في النقد القديم بالسرقة والاقتباس، والتضمين،... فهوعملية واعية تقوم بامتصاص وتحويل نصوص متداخلة ومتفاعلة إلى النص الجديد، وأما النوع الثاني فينضوي تحته المجاز والرمز والإيماء والإيحاء والتلميح والتلويح، وهوعملية تتم بوعي من المبدع أو من غير وعي، تضفي على الوقائع المتناصة دفقا شعوريا لم يكن لها من

قبل؛ يقول عبدالله الغذّامي: «والسر يكمن في طاقة الكلمة، وقدرتها على الانعتاق، فالكلمة وهي موروث رشيق الحركة من نص إلى آخر، لها قدرة على الحركة أيضا بين المدلولات، بحيث أنها تقبل تغيير هويتها ووجهتها حسب ما هي فيه من سياق...» [3]

وفي هذه المقالة حاولت تتبع تضمينات واقتباسات أحد شعراء المغرب العربي (التليسي)* الذي لوّن لوحات شعره بفسيفسائها، مما ينم عن تجربة شعرية رائدة روافدها كل ما وقع تحت يده من تراث ديني وإنساني مكنه منه إطلاعه الواسع ، وإتقانه لأكثر من لغة، و لم يكن ارتباطه بالنص الغائب بدعا من العمل؛ إذ النص التليسي كغيره من النصوص الأدبية لم ينتج في عزلة، أو في دائرة مغلقة على ذاتها، لا يبصر في عشيها أشعة النور المرسلة من نصوص أخرى، بل إن اكتماله كنص مستقل بذاته، ساهمت فيه مكونات عديدة أهمها شبكة النصوص التي تداخلت معه فدعمت أركانه وشيدت بنيانه، وقد تنوعت هذه النصوص وتعددت، فمنها الديني، ومنها الأدبي، ومنها التاريخي،... مما مكّن النص التليسي من امتصاص دلالة النصوص الغائبة ومحاورتها[4] دون أن يجترها أويكررها بطريقة ساذجة باهتة.

1 – التناص الديني (القرآن الكريم) :

منذ أن أنزل الله تعالى القرآن كتابا معجزا متحديا به البلغاء والخطباء، والنهل من معينه والنسج على منواله لا ينقطع، ومن عناية المسلمين به أن جعلوه أول محفوظ لأبنائهم، وإن لم يدركوا رسمه وحروفه، فعلق بأذهانهم وتشربته قلوبهم وأضاء حنايا نفوسهم ومن ثم لا نجد كاتبا أو شاعرا مسلما وإلا وصدى الآيات يتردد في إبداعه عن قصد أوعن غير قصد، يقول الجاحظ في بيان روعة تعبيره وعلو شأن بلاغته: «وهوالكلام الذي ألقى الله

عليه المحبة ،وغشّاه بالقبول وجمع له بين المهابة والحلاوة ، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام... لم تسقط له كلمة ولازلت به قدم ولا بارت له حجة و لم يقم له خصم.» [5]

وتوظيف التليسي لنصوص القرآن اتخذ شكلين اثنين، إما اقتباس الآية أو بعضا منها دون أن يدخل عليها أي تغيير، وإما تغيير في صياغتها ولكنها صياغة تحيل على الآية دون أدنى مشقة ؛ أما اقتباسه لآية كاملة دون أن يجري عليها أي تعديل ، فيتمثل في قوله تعالى في سورة الحاقة عن نعيم أهل الجنة ﴿فهو في عيشة راضية، في جنة عالية، قطوفها دانية، كلوا واشربوا بما أسلفتم في الأيام الخالية﴾ [سورة الحاقة/ 21 – 24] فعمد التليسي إلى الآية الثالثة والعشرين وأدرجها في ثلاثة مواضع مختلفة من شعره؛ يقول في قصيدة (هي) في وصف متلونة ترضى حينا فتَسقي محبها شهدا، وتغضب حينا فتُشقي قلب عاشقها:

قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ حَتَّى إِذَا *** مُدَّتْ يَدُ الجَانِي تَعَالَى الثَّمَرُ
إِنْ أَدْرَكَتْهَا لَوْثَةٌ مِنْ كَرَمٍ *** يَصِيرُ مِنْهَا الصَّابُ شَهْدًا يَقْطُرُ
وَهْيَ إِذَا ضَنَّتْ فَصَخْرٌ جَامِدٌ *** لَا يَعْرِفُ العَطْفَ وَلَا يَسْتَشْعِرُ[6]

ويقول كذلك في قصيدة (صوت) على لسان عاشقة والهة وجدت في الشاعر جنتها:

لَوْ يُمْطِرُ الكَلاَمْ
لَكَانَ فِي قَامُوسِكَ العَظِيمْ
يَا سَيِّدِي المِقْدَامْ
القَصْدُ وَالمَرَامْ
وَجَنَّةٌ لَا تَقْبَلُ اللِّئَامْ

قُطُوفُهَا دَانيَةٌ
أَنْهَارُهَا جَارِيَةٌ
رَقِيقَةُ الأَنْسَامْ [7]

وهو في هذه المقطوعة يوظف الآية السابقة من سورة الحاقة ويوظف لازما آخر من لوازم الجنة وهو جريان الأنهار فيها، وقد ورد تنعم أهل الجنة بجريان الأنهار من تحتها في عشرات الآيات منها ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران/ 15]

ويُجري تعديلا بسيطا على آية سورة الحاقة في قصيدة (صيادة) فينسب القطوف إلى المذكر الغائب (الروض) بدل المؤنث (الجنة) فيقول:

حَوَاني الحَالِكُ مِنْ لَيْلِهَا *** وَضِعْتُ فِي رَوْضٍ مِنَ اللَّامُحَالْ
قُطُوفُه دَانيَةٌ بَعْدَمَا *** تَعَالَتْ الأَرْبَابُ فَوْقَ النَّوَالْ [8]

والتليسي يجعل خطابه الشعري في تفاعل نصي مع القرآن الكريم على مستوى الامتصاص بحيث يتعامل مع النص القرآني بإعادة صوغه وفق متطلبات لا تكن في المرحلة الزمنية التي نزل فيها لأن التليسي يتكلم عن جنة المحبين وعن قطاف لواعج الحب ولذائذه فالموقف والسياق مختلفان والمشترك بينهما هوعدَّه لحياته مع من يحب حياة المنعمين بالجنة وما فيها من متع، ويستحضر النص القرآني في قصيدة (النخلة الكريمة) ويقصد بها الوطن، ويجعل عطايا هذا الوطن أغدقت عليه دون أن يهز هذه النخلة (الوطن)؛ فإذا كانت مريم –عليها السلام– هزت إليها بجذع النخلة وامتثلت لأمر الحق –سبحانه و تعالى– ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ [مريم/ 25] فقدمت الأسباب لترزق من ثمار نخلتها، فإن نخلة الشاعر

(الوطن) تساقط ثمرها (عطايا الوطن) دون أن يهزها، وفي هذا مبالغة في امتنانه لما حباه به هذا الوطن، وينمّ -في الوقت ذاته- عن حبه الشديد له.

لَكِنَّ نَخْلَتَهُ مَالَتْ بِقَامَتِهَا *** وَأَطْعَمَتْنِي ثِمَارًا مِنْ أَعَالِيهَا

وَمَا هَزَزْتُ بِهَا حَتَّى تُسَاقِطَهَا *** وَلَا مَدَدْتُ يَدِي حَتَّى أُدَانِيهَا

أَعْطَانِي الرَّوْضُ مِنْ شَتَّى نَفَائِسِهِ *** كُلُّ المَوَاسِمِ جَادَتْ لِي بِغَالِيهَا[9]

و لم يخل التداخل النصي القرآني في ديوان التليسي من الاستشهاد - أي ذكر الآية أو بعض الآية في معرض الحجاج - ليبرهن على صحة ما ذهب إليه، من ذلك قوله :

أُحَذِّرُكُمْ أَنْ تَحْسَبُوا الأَمْرَ وَاقِعًا ***فَلِلشِّعْرِ أَوْهَامٌ وَفِي الفَنِّ مَا يُثْرِي

يُعَوِّضُنَا عَنْ غَائِبٍ بِخَيَالِهِ *** وَيَمْنَحُنَا وَهْمَ الخُمَارِ بِلَا خَمْرٍ [10]

وَقَدْ جَاءَتْ الآيَاتُ صِدْقًا بِحَقِّنَا*** يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ مِنْ الأَمْرِ

في إشارة جلية إلى الآية ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء/ 224 — 226]

ب — التناص الأدبي:

ضمَّن التليسي بنية نصه الشعري نصوصا كثيرة، ويكاد تضمينه يقتصر على الشعر متنقلا بين عصور أدبية مختلفة من جاهلي إلى إسلامي إلى عباسي إلى حديث، وأحاول فيما يلي أن أتلمس هذه التضمينات، متدرجا في التناول حسب وفيات الشعراء الذين ضُمن شعرهم في النص التليسي؛ فمن ذلك قوله :

حَسِبْتُ أَنَّكَ حَمَّالُ أَلْوِيَةٍ *** لِلْعِشْقِ تَرْكُزُهَا فِي المرقَب العَالِي [11]

ففي هذا البيت تضمين لجزء من شطر بيت للخنساء جاء ضمن قصيدة من عيون المراثي قالتها في أخيها صخر بعد مقتله ، والمعروف في المراثي أن الشاعر غالبا ما يعدد صفات المرثي، فقالت مستعملة صيغة المبالغة (فعّال)

حَمَّالُ أَلْوِيَةٍ هَبَّاطُ أَوْدِيَةٍ *** شَهَّادُ أَنْدِيَةٍ لِلْجَيْشِ جَرَّارُ[12]

كما تقاطع الخطاب الشعري التليسي مع الشعر القديم ولكن بشكل غير جلي كقوله في قصيدة (قلب)

خَيَالُ طِفْلَاتٍ كَزُغْبِ القَطَا *** يَنْشُرُ كُلَّ النُورِ فِي جَنْبِهِ [13]

حيث نلمس تأثره ببيت الحطيئة الذي بعث به في قصيدة مستعطفا عمر بن الخطاب بعد حبسه فقال يذكر حال أبنائه من بعده :

مَاذَا تَقُولُ لِأَفْرَاخٍ بِذِي مَرَخٍ *** زُغْبِ الحَوَاصِلِ لاَ مَاءٌ وَلَا شَجَرُ [14]

والجامع بين البيتين هو أن التشبيه بالزغب – الذي هو أول ما ينبت في الفرخ من شعر رقيق– يوحي بالضعف والوهن وهو مدعاة إلى الشفقة والعطف، فالحطيئة يشير إلى ضعف أبنائه بعد منعه من التكسب لهم، والتليسي يشير إلى ضعف قلبه أمام الحسان!

ومن التناص المضاعف عند التليسي قوله في قصيدة (ليبيا)

جَادَتْ عَلَيْنَا فَجُدْنَا مِنْ شَمَائِلِهَا *** الشُحُّ يُفْقِرُهَا وَالجُودُ يُغْنِيهَا

فهو يشير إلى جوده بما جاد به وطنه عليه من عطايا وهو مسبوق إلى هذا المعنى بقول الشاعر:

يَجُودُ عَلَيْنَا الخَيِّرُونَ بِمَالِهِمْ *** وَنَحْنُ بِمَالِ الخَيِّرِينَ نَجُودُ [15]

كما نجد في الشطر الثاني من بيت التليسي تناصا مع بيت لعلي بن أبي طالب –كرم الله وجهه– في قصيدة يذم فيها الدنيا ويدعو إلى الاستعداد للرحيل؛

لِكُلِّ نَفْسٍ وَإِنْ كَانَتْ عَلَى وَجَلٍ *** مِنْ المَنيَةِ آمَالٌ تُقَوّيهَا
فَالمَرء يَبْسُطُهَا وَالدَّهْرُ يَقْبِضُهَا*** وَالنَّفْسُ تَنْشُرُهَا وَالمَوْتُ يَطْوِيهَا[16]

فرويُّ أبيات القصيدة وموسيقاها لاشك أنها ألقت بظلالها على بيت التليسي فاستوحاه منها وشطره الأخير بالخصوص ، أما العصر الأموي فإننا نجد التليسي استحضر منه بنيتين نصيتين للشاعرين قيس بن الملوح (المجنون) وعمر بن أبي ربيعة، وكل من الشاعرين معروف عنه توجهه الغزلي، وإن اختلفا في نوعيته؛ فالأول غزله عفيف، والثاني غزله ماجن، وفي هذا دلالة أخرى أن التليسي سيطر على ديوانه غرض الغزل، يقول في قصيدة (المجانين) التي أراد فيها أن يبرهن أن كل مجانين الحب رجال، فحشد الكثير من الأمثلة في تناص أدبي تاريخي أعرض له في ما يلي:

وَكَمْ مَنَحْنَا جِدَارَ الدَّارِ مِنْ قُبَلٍ*** كُرْمَى لِسَاكِنَةٍ فِي الدَّارِ نَهْوَاهَا[17]

وفيه إحالة جلية على بيتي مجنون ليلى الذي يقول فيهما:

أَمُرُّ عَلَى الدِّيَارِ دِيَارِ لَيْلَى*** أُقَبِّلُ ذَا الجِدَارَ وَذَا الجِدَارَا
وَمَا حُبُّ الدِّيَارِ شَغَفْنَ قَلْبِي *** وَلَكِنْ حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارَا[18]

«وهما بيتان لا ثالث لهما، وروي أنه كان إذا اشتد شوقه إلى ليلى، يمر على آثار المنازل التي كانت تسكنها، فتارة يقبلها، وتارة يلصق بطنه بكثبان الرمل ويتقلب على حافاتها، وتارة يبكي وينشد البيتين.»[19]

أما عمر بن أبي ربيعة فأشار التليسي صراحة في ديوانه عندما وصل إلى البيت الذي يقول فيه :

فَلَا تَنْظُرن نَحْوَنَا كَيْ يُظَن *** بِأَنَّ الهَوَى حَيْثُمَا تَنْظُرُ[20]

أنه يشير إلى بيت الشاعر عمربن أبي ربيعة الذي يقول فيه:

إِذَا جِئْتَ فَامْنَحْ طَرْفَ عَيْنَيكَ غَيْرَنا***لِكَيْ يَحْسَبُوا أَنَّ الهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ[21]

ومن شعر شعراء الجاهلية ومن بعدهم نجد التليسي يضمن شعره الوقوف على الديار: وَكَمْ وَقَفْنَا عَلَى رَسْمٍ نُسَائِلُهُ***عَنِ الدِّيَارِ التِي آوَتْ مَطَايَاهَا[22]

والوقوف على الديار والمنازل وما عفي من رسومها عادة الشعراء منذ عهد امرئ القيس القائل:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَعِرْفَانِ *** وَرَسْمٍ عَفَتْ آيَاتُهُ مُنْذُ أزْمَانِ[23]

ومن بعده عنترة بن شداد القائل في معلقته:

أَعْيَاكَ رَسْمُ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمِ **** حَتَّى تَكَلَّمَ كَالأَصَمِّ الأَعْجَمِ[24]

إلى أن جاء أبو نواس فثار على المقدمة الطللية في تجديدات عُزي إليه قصب سبقها، فقال ناعيا على الأوائل متهكما بهم:

قُلْ لِمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمٍ دَرَسْ *** وَاقِفاً، مَا ضَرّ لَوْ كَانَ جَلَسْ

اُتْرُكِ الرَّبْعَ، وَسَلْمَى جَانِبًا *** وَاصْطَبِحْ كَرْخِيّةً مِثْلَ القَبَسْ[25]

ومن التداخل النصي الجلي قول التليسي:

قَصِيدَةٌ فِي لُطْفِهَا يَا حَبَّذَا *** أَلْطَافُهَا شِعْرٌ وَلَحْنٌ مُسْكِرُ

إِنْسِيَةٌ، جِنِّيَةٌ لَا تَدْرِي مِنْ *** حَالَاتِهَا أَيْنَ يَكُونُ الخَطَرُ[26]

في إشارة واضحة على افتخاره بقصائده وأن شأوها لا يدرك و معانيها ساحرة وهو في هذا يحيل على بيت أبي تمام دون مواربة الذي أورده هو كذلك في سياق افتخاره بقصائده؛

إِنْسِيَّةٌ وَحْشِيَّةٌ كَثُرَتْ بهَا *** حَرَكَاتُ أَهْلِ الأَرْضِ وَهْيَ سَكُونُ[27]

وكذلك البيت التالي الذي يصف فيه طباع محبوبته التي لا تعرف التوسط؛

لَا تَعْرِفُ الأَوْسَاطَ فِي طِبَاعِهَا*** فَالقِمَّةُ العَلْيَاءُ أَوْ مَايَقْبُرُ[28]

لا يخطئه النظر في رده إلى أبيات أبي فراس في إحدى رومياته مفتخرا؛

وَنَحْنُ أُنَاسٌ لَا تَوَسُّطَ عِنْدَنَا *** لَنَا الصَّدْرُ دُونَ العَالَمِينَ أَوْ القَبْرُ

تَهُونُ عَلَيْنَا فِي المَعَالِي نُفُوسُنَا *** وَمَنْ خَطَبَ الحَسْنَاءَ لَمْ يُغْلِهَا المَهْرُ

أَعَزُّ بَنِي الدُّنْيَا وَأَعْلَى ذَوِي العُلاَ***وَأَكْرَمُ مَنْ فَوْقَ التُّرَابِ وَ لَا فَخْرُ[29]

والمنصف الذي يضع بيت التليسي وبيت أبي فراس الأول على صعيد المقارنة، يقر بضعف بيت التليسي الذي عارض به بيت أبي فراس فهو لم يلحق شأوه وما كاد وكل الذي صنعه أنه عمد إلى انتظام عقد بيت أبي فراس ففرطه، وأشد الضربات التي أوهنت بيت التليسي الضرب (تفعيلة آخر البيت) حيث جعلها (ما يقبر) وشتان بين الدلالتين وشتان بين الإيقاعين.

ودبّ هذا الوهن إلى التليسي في بيت آخر جعله متناصا مع بيت مشهور للمتنبي يقول فيه:

الخَيْل واللّيْلُ والبَيْداءُ تَعْرفُني *** والسَّيْفُ والرُّمْحُ والقِرْطَاسُ والقَلَمُ [30]

فتأثر به التليسي وجعل ماعرف المتنبي ينكره هو حين رحل عنه شبابه؛ فقال في قصيدة (رحل الشباب)

وَاليَوْمَ لاَ سَيْفٌ وَلَا فَرَسٌ *** لَا اللّيْلُ يَعْرِفُنِي وَلَا القَمَرُ[31]

وظاهرة قوة الشعر وضعفه عند الشاعر الواحد لا يكاد يسلم منها أحد حتى كبار الشعراء، فنجد في شعرهم ما طاولوا به الجوزاء، ونجد فيه كذلك ما يزري بشعرهم إلى الحضيض والكمال لله وحده.

وحضي الموشح كذلك بإعجاب التليسي فضمن شعره بعض ما اشتهر في الموشحات فقال مرابع محبوبته

هَلْ حَيُّها جَادَهُ غَيْثٌ وهَلْ نَعِمَتْ *** عِندَ الرَّبيعِ بأَحْوَال رَجَوْنَاهَا[32]

وهو في بيته يحيل على موشحة لسان الدين بن الخطيب التي لا تذكر الأندلس ومأساة ضياعها من أيدي المسلمين؛ إلا وقفزت إلى الأذهان:

جَادَكَ الغَيْثُ إِذَا الغَيْثُ هَمَى *** يَا زَمَانَ الوَصْلِ بالأَنْدَلُسِ

لَمْ يَكُنْ وَصْلُكَ إِلاَ حُلَمًا *** فِي الكَرَى أَوْ خِلْسَةَ الُمخْتَلِسِ[33]

التي عارض بها موشحة ابن سهل الأندلسي

هَلْ دَرَى ظَبْيُ الحِمَى أَنْ قَدْ حَمَى *** قَلْبَ صَبٍّ حَلَّه عَنْ مَكْنَسِ [34]

وموشحة ابن الخطيب عارضها كذلك أحمد شوقي وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد أن التناص عرفه العرب كممارسة قبل أن يحل عندهم كمصطلح أو يتبلور كفمهوم.

وعلى ذكر أحمد شوقي فإننا نجد تناصا بين بيت أحمد شوقي الذي جاء في مرثيته لمصطفى كامل باشا .

دَقّاتُ قَلْب المَرْءِ قَائِلَةٌ لَهُ ***إِنَّ الحَيَاةَ دَقَائِقٌ وَثَوَانِ [35]

وبيت التليسي الذي يقول فيه :

دَقَّاتُهَا السَّاعَاتُ قَائِلَةٌ *** إِنَّ الحَيَاةَ الحُبُ وَالخَطَرُ [36]

و لم يقتصر النص التليسي في تفاعله على الشعر بل تعداه إلى النثر والأدب الشعبي، فنستشف مثلا أن خطبة الحجاج بن يوسف الثقفي في مسجد الكوفة لما ولي على أهل العراق ألقت بظلالها على شعر التليسي ونلمس هذا الأثر في العديد من الأبيات التي ضمَّنها ألفاظا وردت في هذه الخطبة الشهيرة.

يقول التليسي عن أخذ الحسان بالحزم والقوة عندما لا ينفع اللين والكياسة:

فَنَزَعْتُ عَنْ أَدَبِي اللِّثَامَ وَطَالَمَا ***عَنَتِ الحِسَانُ لِغِلْظَةِ الأَجْلَافِ[37]

في إشارة خفية إلى قول الحجاج «لما رأى عيون الناس إليه حسر اللثام عن فيه ونهض فقال:

أَنَا ابْنُ جُلاَ وَطَلَّا عُ الثَّنَايَا *** مَتَى أَضَعِ العِمَامَةَ تَعْرِفُونِي.» [38]

والسياق في البيتين واحد، سياق تهديد ووعيد؛ الحجاج يهدد أهل العراق ويحذرهم جبروته والتليسي يحذر الحسان المتمنعات ويحذرهن سطوته، والحجاج يميط اللثام عن وجهه، والتليسي يميط اللثام عن أدبه.

وفي نفس الخطبة نجد الحجاج يقول: «إن أمير المؤمنين – أطال الله بقاءه – نثر كنانته بين يديه، فعجم عيدانها، فوجدني أمرها عودا، وأصلبها مكسرا فرماكم بي.» [39]

وفي معنى نثر الكنانة وعجم عيدانها يصوغ التليسي بيته الأول :

عَجَمَتْ يَدُ الأَحْدَاثِ عُودَكَ مُورِقًا *** غَضًّا فَزَالَتْ وَهْوَ بَاقٍ مُورِقُ

تَاجُ المَشِيبِ عَلَاك حَقًّا إِنَّمَا *** رُوحُ الشَّبَابِ بِهِ تضِجُّ وَتَخْفِقُ [40]

فهو يشير إلى شبابه المتجدد الذي زالت الأحداث ولم تزلْه وبليت الوقائع و لم تبلِه، ومن الأبيات المتناصة مع التراث الشعبي نجد البيت:

فَاليَوْمَ عِنْدَكَ دَلُّهَا وَغَرَامُهَا *** وَغَدًا لِغَيْرِكَ تَمْنَحُ التَّقْبِيلاَ [41]

مشيرا إلى خيانة النساء وتقلب ودّهن، وهو مستوحى من بيت ورد في كتاب"ألف ليلة وليلة" ضمّن التليسي بعض ما جاء فيه في بيته السابق ؛

فِي اللَّيْلِ عِنْدَكَ سِرُّهَا وَحَدِيثُهَا *** وَغَدَا لِغَيْرِكَ سَاقُهَا وَالمِعْصَمُ [42]

ج – التناص التاريخي :

إن للأحداث التاريخية وللشخصيات التي حركت هذه الأحداث وللأماكن التي كانت مسرحا لهذه الوقائع دلالات شمولية عبر الزمن، فلا تنتهي بانتهاء وجودها الواقعي؛ بل هي قابلة للتجدد بايحاءات وظلال

يستلهمها الواقع الحياتي في شتى صوره ويستشرف منها مستقبله، فتغدو عبرة ورمزا وتوظيفها في النصوص الإبداعية خاصة يشيع فيها عبقا وفنية تزيدها ثراء وتمنحها ألقا وبعدا دلاليا.

وفي النص التليسي إشارات وإحالات تاريخية كثيرة، لأماكن وشخصيات تاريخية، فمن الشخصيات الموظفة أسماء عشاق ومعشوقاتهم ذكرتهم كتب التراث العربي، وضمّن التليسي في قصيدته (المجانين) الكثير من أسمائهم في إلمام واسع بسير عشاق العرب الذين كثيرا ما أُفردوا بمؤلفات تؤرخ لمعاناتهم وتصف لوعاتهم.

يقول التليسي مخاطبا من ادعت أن الرجال في معاملتهم للنساء لا يعرفونهن إلا كعوانٍ تُؤْسَر أوجثثٍ تُقْبَر:

فَقُمْتُ اسْتَسْمِحُ العَيْنَيْنِ مَعْذِرَةً *** مُصَحِّحًا بَعْضِ مَا خَطَّتْهُ يُمْنَاهَا
وَاسْتَرْجَعَ الفِكْرُ مِنْ مَاضِيهِ كَوْكَبَةً***مِنْ الحِسَانِ تَهَادَتْ بَيْنَ أَسْرَاهَا
نُعْمُ وَعَزٌّ وَعَفْرَاءُ وَعَائِشَةُ *** وَزَيْنَبُ وَالثُّرَيَّا ثُمَّ لَيْلَاهَا
تَيَّمْنَ قَيْسًا وَعَلَّمْنَ الهَوَى عُمَرَا ***وَابْنُ الوَلِيدِ تَبَاهَى بَيْنَ صَرْعَاها
لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مَجْدٌ وَمَلْحَمَةٌ *** لِكُلِّ وَاحِدَةٍ ذِكْرَى صَنَعْنَاهَا[43]

....

لَوْلَا هَوَانَا لَمَا قَامَتْ لِوَاحِدَةٍ *** مِنْهُنَّ ذِكْرَى وَمَاتَتْ عِنْدَ مَنْعَاهَا
(وَلَّادَةُ) خَلَّدَتْهَا مِنْ رَوَائِعِنَا *** قَصِيدَةٌ تَحْفَظُ الأَجْيَالُ مَغْزَاهَا
(وَعَبْلُ) يالَشُمُوخِ ظَلَّ يَسْكُنُهَا *** زَهْوًا بمَا (عَنْتَرُ العَبْسِيُّ) غَنَّاهَا
(وَهِنْدُ) مَا أَنْجَزَتْ وَعْدًا لِشَاعِرَهَا *** لَكِنَّهُ بجَمِيلِ الوَصْفِ أَغْنَاهَا
(وَنُعْمُ) فِي لَيْلَةِ الدَّوْرَانِ فَاتِنَةٌ *** مِجَنُّهَا فِي لِقَاءِ الحُبِّ أُخْتَاهَا
وَ(فَوْزُ) مِنْ جَنَّةِ الفِرْدَوْسِ مَقْدَمُهَا ***وَعِنْدَهَا شَهَوَاتُ الرُّوحِ رُمْنَاهَا

(جَنَانُ) حَجَّتْ فَسِرْنَا فِي رَكَائِبِهَا ***نَرُومُ فِي جَنَبَاتِ البَيْتِ قُرْبَاهَا

وَغَيْرُهُنَّ كَثِيرٌ قَدْ تَدَاوَلَهَا ***سَمْعُ الزَّمَانِ حَكَايَا مَا نَسَيْنَاهَا[44]

فالمذكورات والمذكورون من العشاق الذين تناقلت سيرهم كتبُ التراث؛ فنُعم إحدى الجواري اللواتي ذكرهن عمر بن أبي ربيعة في غزلياته، وأدرجها في مطلع قصيدة من عيون الشعر يقول فيها:

أَمِن آلِ نُعمٍ أَنتَ غادٍ فَمُبكِرُ*** غَداةَ غَدٍ أَم رائِحٌ فَمُهَجِّرُ[45]

وفي هذه القصيدة يقول :

فَكانَ مِجَنّي دونَ مَن كُنتُ أَتَّقي*** ثَلاثُ شُخوصٍ كاعِبانِ وَمُعصِرُ[46]

وهو ما عناه التليسي بقوله ليلة الدوران؛ إذ يذكر الشاعر ابن أبي ربيعة أن نعم وأختيْها خبّأنه بينهن خوف الفضيحة عندما طاف عليهن في إحدى الليالي.

أما عزُّ -وهو ترخيم لاسم عزة- فهي صاحبة كُثَيِّر الشاعر الذي عُرف بها حتى أضيف اسمه إلى اسمها، وأفضى حبها به إلى الجنون[47]

أما عفراء فهي معشوقة عروة بن حزام العذري وابنة عمه علقها صغيرا ومُنِّيَ بزواجها غير أن أمها زوجتها من آخر، بعد أن غاب عروة لتحصيل مهرها (مائة ناقة) ولما علم عروة بالخبر ساءت حاله، وأدى به تتيمه بها إلى التلف[48]

أما عائشة المذكورة في الأبيات السابقة فلم أهتد إلى ترجمةِ معشوقةٍ تدعى عائشة ، إلا أن تكون بنت طلحة التي اشتهرت بجمالها الفائق في عصر التابعين، وكانت من المردفات اللواتي تزوجهن أكثر من رجل، فأول من تزوجها عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، ثم خلف عليها مصعب بن الزبير فقُتل عنها، فخلف عليها عمر بن عبيد الله بن معمر –

رضي الله عن الجميع– ورغم تهافت الرجال على خطبتها كلما اتمت عدتها من زواج سابق، إلا أنني لم أجد من أطلق على أحد أزواجها لقب عاشق.[49]

ويعرج الشاعر على ذكر زينب وهي معشوقة نُصيب الشاعر، وكان عفيفا في حبه، لم يقدَّر له الزواج بها، ويقال أن سليمان بن عبد الملك الخليفة الأموي سعى في تزويجهما، وماتت زينب وهي في عصمة نصيب والصحيح الأول[50]

ويُردف بذكر الثريا وهي إحدى معشوقات عمر بن أبي ربيعة وكان مشركا في حبه لا موحد، شبب بالكثير من النساء في عصره، وفي الثريا يقول البيتين اللذين سارا في الآفاق ونُزِّلا منزلة المثل؛

أَيُّها المُنكِحُ الثُرَيّا سُهَيلاً *** عَمرَكَ اللَهَ كَيفَ يَلتَقِيانِ

هِيَ شامِيَّةٌ إِذا ما اِستَقَلَّتْ *** وَسُهيلٌ إِذا اِستَقَلَّ يَماني [51]

أما ليلى فغدت رمزَ الحبِّ في الشعر العربي، وأول من عُرفت بهذا الاسم ليلى العامرية معشوقة قيس بن الملوح الملقب بالمجنون [52]

واشتركت معها في هذا الاسم معشوقات أخر منهن ليلى الأخيلية معشوقة توبة وليلى الهلالية معشوقة مرة بن عبد الله وغيرهما، أما إذا ذكرت ليلى بإطلاق فالمقصودة الأولى.

ويواصل التليسي استدعاءه للشخصيات التاريخية من عالم العشق والغرام، ولكنه هذه المرة يذكر العشاق الرجال، ويبدأ بالمتيم قيس بن الملوح والذي غلب عليه لقب المجنون، وهو عاشق ليلى كما مرّ، أما عمر فيقصد به ابن أبي ربيعة الشاعر الأموي مرّ ذكره عند ذكر معشوقته الثريا.

أما ابن الوليد فهو مسلم الملقب بـــ"صريع الغواني" ولُقّب بهذا اللقب لبيت يقول فيه في مجلس الخليفة الرشيد:

ومَا العَيْشُ إِلَّا أَنْ تَرُوحَ مَعَ الصِّبَا***وَتَغْدُو صَرِيع الكَأْسِ والأَعْيُنِ النُجْلِ

فلقّبه الرشيد منذ ذلك اليوم بـــ"صريع الغواني" غير أن محقق الديوان يذكر في مقدمته التي خص بها الشاعر؛ أن مسلم بن الوليد لم يُعرف عنه أنه تعلق بواحدة بعينها إلا زوجته، التي جزع عند موتها جزعا شديدا [53]

ثم ينتقل في قصيدته (المجانين) إلى ذكر بعض المعشوقات مُفرِدا كل واحدة ببيت مستقل بعد أن ذكرهن في أول القصيدة متتابعات في بيت واحد، ويبدأ بولادة بنت المستكفي التي يستدعي ذِكرُها عاشقها ابن زيدون الشاعر الأندلسي.

وقصة حبهما لا تخلو من الطرافة، لقي فيها العاشقان ما لقيا من الوشاة والعذال وانتهت بعدم اجتماعهما، فقال ابن زيدون في ذلك قصيدة طويلة حفظتها الأجيال، وخلدت اسم ولادة عبر التاريخ يقول في مطلعها:

أَضْحَى التَّنَائِي بَدِيلًا عَنْ تَدَانِينَا *** وَنَابَ عَنْ طِيبِ لُقْيَانَا تَجَافِينَا[54]

وهي قصيدة من عيون الشعر العربي.

ويذكر عبل –وهو ترخيم لاسم عبلة– معشوقة عنترة بن شداد العبسي وابنة عمه وقصتهما أشهر من أن تعاد.

أما هند فهي إحدى معشوقات عمر بن أبي ربيعة كذلك، يقول فيها:

لَيْتَ هِنْداً أَنْجَزتنَا مَا تَعدْ *** وَشَفَتْ أَنْفُسَنَا مِمَّا تَجدْ

واسْتَبَدَّتْ مرةً واحِدةً***إِنَّما العَاجزُ مَنْ لا يَسْتَبِدْ[55]

وهو ماعناه التليسي بقوله في المقطوعة السابقة ؛

وَهِنْدُ مَا أَنْجَزَتْ وَعْدًا لِشَاعِرَهَا *** لَكِنَّهُ بِجَمِيلِ الوَصْفِ أَغْنَاهَا

أما فوز فهي جارية علقها الشاعر الأموي العباس بن الأحنف فامتنعت عليه وأعيته الحيلة، فتعاورته الأسقام من حبها وما زال في ضعف إلى أن مات.[56] وفيها يقول:

يا مَنْ يُسَائِلُ عَنْ فَوزٍ وَصُورَتَها***إنْ كُنتَ لَمْ تَرَها فَانْظُرْ إلى القَمَرِ

كَأَنَّمَا كَانَ فِي الفِرْدَوسِ مَسْكَنُهَا***صَارَتْ إِلَى النَّاسِ لِلآيَاتِ وَالعِبَرِ[57]

وهو ما عناه التليسي بقوله أن مَقْدم فوز من الفردوس وهذا من التناص الخفي.

وأخيرا يذكر التليسي جنان صاحبة الشاعر أبي نواس، التي يُقال أنه لم يصدُقْ إلا في حبها، وهي جارية حجت مع مولاتها فلحقهما أبونواس، وأثناء الطواف تحيَّن فرصةَ تقبيلها الحجر الأسود، فألصق خده بخدها وقال في هذه الواقعة:

وَعَاشِقَيْنِ التَفَّ خدّاهُمَا *** عِنْدَ التثَام الحَجَرِ الأَسْوَدِ

فَاشْتفيَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَأْثَمَا *** كَأَنَّمَا كَانَا عَلَى مَوْعِدِ [58]

غير أن محقق الديوان يجعل هذه القصة من خيال أبي نواس ومن أحلامه التي لم تتحقق؛ إذ أن الجارية جنان كانت تنفر من أبي نواس أشد النفور و لم يحظ منها حتى بعطف الرثاء والإشفاق.[59]

أما الأماكن التاريخية فقد جاء ذكر بعض منازل العشاق في شبه جزيرة العرب مما يدل مرة ثانية على غلبة غرض الغزل على شعر التليسي وسعة اطلاعه على أحوال العشاق وأخبارهم؛ يقول في قصيدة (مجانين) :

إذَا ذَكَرْتَ لَنَا التَّوْبَادَ ذَكَّرَنَا *** مَجْنُونَ لَيْلَى وَشِعْرًا كَانَ أَصْبَاهَا

وَإِذَا ذَكَرْتَ لَنَا الرَّيَانَ خَالَجَنَا *** شَوْقٌ لِمَنْ كَانَ بالرَّيَان مَرْبَاهَا

وَإِنْ تِهَامَةُ مَرَّتْ فِي خَوَاطِرِنَا *** ذَكَرْنَا نَجْدًا وَأَيَّامًا لَهَوْنَاهَا[60]

و(التَّوباد) المذكور هو جبل في بني عامر كان يرعى فيه قيس وليلى، ويتبادلان الحديث وهم صغار، وموقعه الآن في أراضي المملكة العربية السعودية وراء جبال الحجاز مما يلي نجد؛ يقول فيه قيس من الملوح:

وَأَجْهَشْتُ للتَّوبَاد حِينَ رَأَيْتُهُ *** وَهَلَّلَ لِلرَّحْمَنِ حِينَ رَآني[61]

وصار جبل التوباد رمزا للأماكن المحببة عند المحبين يقول أحمد شوقي فيه:

جَبَلُ التَّوْبَاد حَيَّاكَ الحَيَا *** وَسَقَى اللهُ صِبَانَا وَرَعَى [62]

أما جبل (الرّيان) فيسمى جبل العرب وجبل الدروز ويقع جنوب سوريا ويتاخم الحدود الأردنية يقول فيه جرير:

يَا حَبَّذَا جَبَلُ الرَّيَّانِ مِنْ جَبَلٍ *** وَحَبَّذَا سَاكِنُ الرَّيَّانِ مَنْ كَانَا [63]

أما (تِهَامة) فهي سهل ساحلي ضيق غرب جزيرة العرب محصور بين جبال سراة والبحر الأحمر ويعرف بجمال ظبائه ، يقول الشريف الرضي في ذلك:

نَظَرْتَ وَهَيْهَاتَ مِنْ نَاظِرَيْكَ *** ظِبَاءُ تِهَامَةَ يَا مُنْجِدُ [64]

ووجدت أن عشرات الشعراء قديما وحديثا ذكروا تهامة في شعرهم، خاصة في غزلياتهم كقول مجنون ليلى:

فَإِنْ تَرْتَبِع يَوْمًا بغُورِ تَهَامَة *** نُقِمْ عِنْدَهَا أَوْ تَشْرُكِ البّر نُنْجِدُ [65]

في الختام يتضح جليا تشبع وتشبث الشاعر بثقافته العربية الاسلامية ونهله من معينها، رغم ترجمته لأشعار شعراء الغرب وكتابهم المرموقين أمثال الشاعرين لوركا الإسباني وطاغور الهندي، والكاتب الإيطالي لويجى بيرندلو؛ لأنه أراد لشعره أن يعود به إلى أمجاد ماضيه دون تعلق بحاضر محبط يحيط به.

الهوامش:

* أديبة ، فيلسوفة، عالمة باللسانيات من أقطاب الفكر البنيوي، ولدت عام 1941 بمدينة سيلفن ببلغاريا، لها العديد من الأعمال في السيميائيات واللسانيات ونظرية الأدب.

** ميخائيل باختين (1895 - 1975) فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي، ولد في مدينة أريول، تأثر بالشكلانية الروسية وتبنى أفكارها، اشتهر بتحليله لروايات دوستويفسكي.

1- لحمداني، حميد – القراءة وتوليد الدلالة - المركز الثقافي العربي، بيروت – ط:2003/1-ص: 23

[2] - مفتاح، محمد – تحليل الخطاب الشعري – المركز الثقافي العربي ، بيروت – ط : 4 / 2005 – ص : 121

3 - الغذامي ، عبدالله – الخطيئة والتكفير – المركز الثقافي العربي ، بيروت – ط : 6 / 2006 - ص : 291

* خليفة محمد التليسي (1930 – 2010) من شعراء ليبيا المعاصرين ، تقلب في مناصب مهمة في العهد الملكي السنوسي منها وزارة الإعلام والثقافة وسفارة ليبيا لدى المغرب ، تجاوزت آثاره الأربعين عملا منها ديوانه " قدر المواهب " محل الدراسة

[4] - عزام ، محمد – النص الغائب - النص الغائب (تجليات التناص في الشعر العربي)- منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق - ص : 53

5- الجاحظ – البيان والتبيين – مكتبة الخانجي ، القاهرة - ط : 05 / 1985ج : 2 – ص : 17

6- التليسي، خليفة محمد - **قدر المواهب (الديوان)** - الدار العربية للكتاب ، طرابلس (ليبيا) - دط /198– ص : 127 - 128

7- الديوان – ص : 224

8- الديوان – ص : 143

[9]- الديوان – ص : 38- 39

[10]- الديوان – ص : 124

[11]- الديوان – ص : 183

[12]- الخنساء – ديوانها – دار صادر، بيروت – ط: 1 / 1958 – ص: 49

1- الديوان - ص: 183

[14]- الحطيئة – ديوانه – دار الكتاب العربي، بيروت – ط: 2 / 1998 – ص : 153

[15]- قبش، أحمد – مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي – دار الرشيد، دمشق - ط : 2 / 1983 – ص : 74 و لم يهتد المؤلف إلى قائله و لم أجده في بقية المضان.

4- ابن أبي طالب، علي – ديوانه – دار الهدى ، عين مليلة (الجزائر) – د ط / 1989 - ص : 151

17- الديوان – ص : 117

18- ابن الملوح ، قيس – ديوانه – دار مصر للطباعة ، القاهرة – د ط / 1979 – ص : 131

[19]- بن الملوح ، قيس – ديوانه – ص : 132

[20]- الديوان – ص : 207

[21]- ابن أبي ربيعة ، عمر – ديوانه – دار الأندلس ، بيروت – ط : 2 / 1983 – ص : 101

22- الديوان – ص : 117

[23]- امرؤ القيس – ديوانه – دار صادر ، بيروت – د ط : 3 / 2000 – ص 173

[24]- عنترة – ديوانه – دار عالم الكتب ، بيروت – ط : 3 / 1996 – ص : 186

[25]- أبو نواس – ديوانه – دار الكتاب العربي ، بيروت – د ط / 1953 – ص : 161

26 - الديوان – ص : 126

27- أبو تمام – ديوانه – دار المعارف ، القاهرة – ط : 4 / 1982 – ج : 3 – ص : 329

28- الديوان – ص : 127
29- أبو فراس – ديوانه – دار صادر ، بيروت – ط : 2 / 1992 – ص: 161
30- المتنبي – ديوانه – دار صادر ، بيروت – ط : 15 / 1994 – ص: 332
31- الديوان – ص : 196
32- الديوان – ص : 117
33- الداية ، محمد رضوان – المختار من الشعر الأندلسي – دار الفكر، دمشق – ط : 3 / 1992 – ص: 319
5 - ابن سهل الأندلسي – ديوانه – دار صادر ، بيروت – د ط / 1967 – ص: 283
35- شوقي ، أحمد – ديوانه (الشوقيات) – دار الجيل ، بيروت – ط: 1 / 1995 – ج : 3 – ص : 161
36- الديوان – ص : 198
37- الديوان – ص : 185
38- صفوت ، أحمد زكي – جمهرة خطب العرب – المكتبة العلمية ، بيروت - د ط – د ت – ج : 2 – ص : 288
39- صفوت ، أحمد زكي – جمهرة خطب العرب – ج : 2 – ص : 290
40- الديوان – ص : 172
41- الديوان – ص : 63
4- ألف ليلة وليلة – دار مكتبة الحياة، بيروت –د ط–د ت– ج: 2 – ص: 217
43- الديوان – ص : 115 – 116
44- الديوان – ص : 121 - 122
45- ابن أبي ربيعة ، عمر – ديوانه – ص : 92
46- المرجع نفسه – ص : 100

47- سويلم ، أحمد – مجانين العشق العربي – دار نهضة مصر ، القاهرة – د ط / 1993 – ص : 167

48- المرجع نفسه – ص : 84

49- المدائني، أبو الحسن علي – المردفات من قريش (ضمن سلسلة نوادر المخطوطات) - دار الجيل ، بيروت – ط: 1 / 1991 – ج: 1 – ص : 84

50- الأنطاكي ، داود - تزيين الأسواق بتفصيل أشوق العشاق – دار عالم الكتب، بيروت ط : 1 / 1993 – ج : 1 – ص : 221

51- ابن أبي ربيعة ، عمر – ديوانه – ص : 60

52- سويلم، أحمد – مجانين العشق العربي – ص : 107

53- صريع الغواني – ديوانه – دار المعارف، القاهرة – ط: 3 / 1985 – ص: 17 (مقدمة المحقق)

1- ابن زيدون – ديوانه – دار صادر ، بيروت – ط : 2 / 1998 – ص : 09

55- ابن أبي ربيعة ، عمر – الديوان – ص : 320 - 321

56- سويلم ، أحمد – مجانين العشق العربي – ص : 183

57- ابن الأحنف، العباس – ديوانه – دار الكتب المصرية ، القاهرة – دط / 1954 – ص : 141

58- أبو نواس – ديوانه – ص : 233

59- أبو نواس – ديوانه – ص : ن (مقدمة المحقق)

60- الديوان – ص : 120

61- ابن الملوح ، قيس ، ديوانه – ص : 213

62- شوقي، أحمد - مسرحية مجنون ليلى – مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت - ط:1993- ص:271 (ضمن سلسة المؤلفات الكاملة)

5- جرير- ديوانه - دار صادر، بيروت - د ط/1991 - ص- 493

64- الرضي، الشريف – ديوانه – دار صادر، بيروت - د ط /1981 – ج :1- ص 393

65- ابن الملوح، قيس – ديوانه – ص : 92



مقالات في الفكر والعلوم الإنسانية

تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني

أ/ بكاي رشيد – قسم علم الإجتماع
والديموغرافيا – جامعة عمار ثليجي الأغواط

إتسم العهد العثماني في الجزائر بإنتشار ظاهرة التصوف وسيطرتها على توجيه مسار الحياة السياسية والإجتماعية والروحية بوجه لم يسبق لهذه البلاد أن عرفت مثيلا له.لكي نعرف دور الصوفية وموقفهم من الوجود العثماني كسلطة بديلة لابد من الإشارة إلى أن الحركة الصوفية بالجزائر كانت قد إنتشرت بكامل القطر قبل مجيء العثمانيين.[1] إذ كان الحس الوطني كما نفهمه اليوم يكاد يكون منعدما عند الخاصة، بل العامة كذلك، فإنّ "الحس الروحي" الممزوج بالتصوف هو الذي كان يجمع شتات القبائل والإمارات تحت مظلته، وبه كانوا يشعرون أن مصيرهم واحد إزاء الغزو الصليبي لهم، فرغم تفرقهم وتناحرهم أحيانا، من أجل توسيع نفوذهم وإكتسابهم لمزيد من الإقطاعات، إلا أنهم سرعان ما توحدهم كلمة "الجهاد" في سبيل الذود عن حرمة الإسلام وحماه، وأن الصوفية في الغالب هم الذين كانوا يغذون تلك الوطنية الدينية أو ما يمكن أن نطلق عليه "سلطة الصوفية."

أولا : سلطة الصوفية على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني

ففي تلمسان مثلا، كان يغذي السلطة الروحية كثيرون من أشهرهم عائلة إبن مرزوق[2]، وكان الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي، دفين مليانة، المتوفى سنة (927هــ)[3] يروج للطريقة الشاذلية والتي كان يرتدي خرقتها في كامل القطر، وقد إشتهر بالقطبانية والولاية في عهده، وذاع صيته في الناس، ونزل إلى العامة يستميلهم إليه، فلقنهم الذكر، فتبعه خلق كبير، حتى النساء، وقيل له في ذلك، "أهنت الحكمة" في تلقينك الأسماء للعامة حتى النساء، فقال قد دعونا الخلق إلى الله فأبوا: فقنعنا منهم بأن نشغل جارحة من جوارحهم بالذكر[4]وكان من نتيجة نشاط الشيخ إبن يوسف، أن انتشرت الطريقة الشاذلية في كامل القطر الجزائري، فضلا عن إنتشارها في المشرق والمغرب قبله بواسطة مؤسسها أبو الحسن الشاذلي وأتباعه، ونذكر من أتباع إبن يوسف الملياني في الجنوب الغربي من الجزائر: الشيخ إبن سليمان المعروف باسم: سيد الشيخ صاحب الياقوتة، وتأسست في هذه الجهة زوايا كثيرة من أهمها الشاذلية وقد لعبت هذه الطريقة، ممثلة في شخص إبن يوسف الملياني دورا رياديا في إعلاء سلطة الصوفية، ونظرا لخطرها فقد إتصل العثمانيون بممثلها واستمالوه لجهتهم، فما كان منه إلا أن بارك وجودهم، وتحالف معهم على محاربة العدو المشترك، الإسبان من جهة وسلطة الزيانين بتلمسان المتحالفة مع الإسبان على العثمانين من جهة أخرى [5].

وأما في قسنطينة التي كانت تابعة للسلطة الحفصية بتونس، قبل الوجود العثماني بالجزائر، وكان أمر "السلطة الروحية" فيها بيد أكثر من عائلة، أهمها عائلة الباديس، وعائلة آل عبد المؤمن، وعائلة

الفكون، وهذه الأخيرة هي التي عمل معها العثمانيون نفس ما عملوه مع إبن يوسف الملياني في الغرب، فقد رحبت بالوجود العثماني، وتحالفت معه فآل إليها مصير قسنطينة "الروحي" أما عائلة آل عبد المؤمن التي كان بيدها الحل والربط والتي انتصرت للحفصيين، فكان مآلها الخسران مع العثمانيين[6].

وفي الجزائر سبقت الإشارة إلى أن صوفية الثعالبة تحالفوا مع العثمانيين، وعقدوا مع بابا عروج العثماني معاهدة لصد الإسبان الذين كانوا متمركزين بصخرة "بنيون" على مقربة من شاطئ المدينة[7]. وقد خان سالم التومي ـــ الذي كان يمثل السلطة الزمنية ـــ المعاهدة فخنقه الترك، ولكن ثقتهم في رجال الدين بعامة، والصوفية بخاصة، بقيت على حالها ثابتة، فقد عين العثمانيون أبا عبد الله محمد بن علي الخروبي سفيرا لهم مرتين على الأقل، يمثلهم لدى سلاطين المغرب الأقصى، وكان الخروبي من رجال الدين والتصرف، وهو من تلاميذ أحمد زروق، قدم إلى الجزائر من طرابلس، فاستوطنها وتوفي بها سنة 961هـــ[8]

وأما في عنابة، فقد قصد العثمانيون عائلة ساسي البوني، التي كانت تمثل السلطة الروحية هناك، فلم تخيّب العائلة قصدهم، بل توطدت بينهم علاقة حميمة على مر الزمان، وتتجلى هذه العلاقة من خلال الرسائل[9] المتبادلة بين محمد ساسي البوني، ويوسف باشا "الجزائر" من جهة، وبين أحمد بن قاسم البوني (الحفيد) ومحمد بكداش من جهة أخرى، ويمكن النظر إلى موضوع هذه الرسائل من جوانب ثلاثة:

الأول: يفيد تقرب السلطة العثمانية من الصوفية، وإضفاء هالة من التقديس الأعمى عليهم، وإيمانها العميق بهم كأولياء الله الروحيين في الأرض.

والثاني: يتمثل في ما يمكن أن نسميه "سلطة الصوفية" على كل من الحكام والرعية، لخضوع الكل لمشورتهم عند العزم.

والجانب الثالث: الذي يمكن أن نستشفه منها، هو تعميق وترسيخ "التفكير الغيبي" في مقابل تعطيل التفكير العقلي، وتهميش ممثليه الذين نشتم منهم رائحة الإصلاح.

وفي داخل الوطن إقتفى كثير من مشايخ الصوفية أثر من سبق في تحالفهم مع العثمانيين، فاتبع الملياني وتلاميذه و إقتفوا في أغلبهم صنيع شيخهم، نذكر، محمد بن شاعة الذي أعفاه العثمانيون من الضرائب لموقفه الإيجابي منهم [10]. ومن غير المستبعد أن يكون تلميذ الملياني، محمد بن عبد الجبار الفجيجي المتوفى سنة 950هـ قد تعاون مع العثمانيين إقتداءا بشيخه، فقد كانت له زاوية بمنطقة تاسالة، جعلها وقف على المريدين الذاكرين[11].

وفي ضواحي شلف كان يرابط الشيخ إبن المغوفل، وهو من صلحائها الروحيين، وكان له في قومه نفوذ، لذلك كان أول من قصده العثمانيون في هذه الجهة، وطلبوا إليه مبايعتهم، ومناصرتهم على الزيانين، ومباركة حملتهم عليهم، فكان لهم منه ما أرادوا، وجهز لهم حملة وبعث معهم ولديه بعد أن إعتذر الشيخ عن الذهاب معهم[12].

وفي مجاجة قرب مدينة "تنس"، كانت ترابط عائلة أبهلول المجاجي، وقد أسست هذه العائلة زاوية بمجاجة وكان من بين أهداف مؤسسيها: الجهاد في حماية سبيل الإسلام والأرض الإسلامية من الغزو

الصليبي، وقد تعاونت هذه العائلة كذلك مع العثمانيين، وكان من أشهر رجالاتها في هذه الفترة، الشيخ محمد بن علي أبهلول المجاجي[13]. وقد ظلت هذه الزاوية تؤدي دورها في الجهاد في العهد العثماني، ولم ينقطع هذا الدور بذهاب العثمانيين، إذ برز أحفاد الشيخ كمجاهدين مع الأمير عبد القادر الجزائري، الذي تصدى للغزو الفرنسي[14].

ولقد تعمدت سوق هذه الطوائف من المتصوفة والطرق الصوفية التي سطع نجمها وتزامن مع الوجود الفعلي للعثمانيين بالجزائر لسببين:

الأول: هو أن الحركة الصوفية بهذه البلاد كانت موجودة وشائعة قبل الوجود العثماني في الجزائر، فليس العثمانيون هم الذين أوجدوها، أو جلبوها معهم، كما قد يتبادر إلى كثير من الأذهان، بسبب أن فترتهم هي التي ذاع فيها التصوف والطرق الصوفية أكثر من أي وقت آخر، فلم يكن العثمانيون في حقيقة الأمر إزاء إنتشار ظاهرة التصوف بشكل يبعث على الدهشة والتساؤل، إلاّ كمّن يصب الوقود على النار[15].

والثاني: هو أن الشعور بالوحدة الوطنية [16] سياسيا كان منعدما، بمعنى أن حلقات السلطة الزمنية التي كانت تمثلها الدولة الزيانية بتلمسان كانت مفككة، ولم تكن شيئا مذكورا في الواقع، وإن كانت نظريا تقوم ببعض ذلك، كما سبقت الإشارة. والذي كان يقوم مقام تلك الوحدة هو "الدين" بعامة "والتصوف" بخاصة، أو ما يمكن أن نسميه "بالسلطة الصوفية"، التي كانت تغذي تلك الروح عن طريق "سلاسلها" "وطرقها الصوفية"، التي كانت بمثابة الأحزاب في وقتنا المعاصر تشعر الأتباع، والناس عموما بالمصير المشترك كلما داهمهم مد الخطر الصليبي.

حتى إذا جاء العثمانيون ألفينا الصوفية هم الذين سارعوا في بادئ الأمر بحكم "سلطتهم الروحية" على الأهالي إلى مبايعة العثمانيين، والتعاون معهم، ومباركة حركتهم الجهادية، في حين أن ممثلي السلطة الزمنية، مثل "الزيانيين" وبعض الأمراء مثل سالم التومي، وغيره قد تنكروا للوجود العثماني وحاربوه، بل تحالف بعضهم مع العدو (الإسبان) على أن يذعن للسلطة العثمانية[17].

ولقد شجع العثمانيون رجال التصوف، وأهل الطرق الصوفية، وذلك بانحيازهم في بادئ الأمر إلى رجال الدين والتصوف، وفيما بعد شاركوا مشاركة فعلية في بناء القبب والأضرحة والمزارات وفي "دار السجل" الوطني عدد كبير من الوثائق التي تدل على تلك المشاركة السخية، وقد تولت (المجلة الإفريقية) بنشر بعضها، ويصادف المتصفح لها كثيرا من العبارات مثل "أما بعد فهذا ضريح الولي الصالح الزاهد الورع (كذا) سيدي عبد الله بن منصور أدركنا الله برضاه آمين"[18].

ويجد القارئ أيضا عبارات أو نصوصا كثيرة تدل على مشاركتهم في تشييد القبب مثل "أمر بتشييد هذه القبة المباركة مع التابوت أمير المسلمين السيد مصطفى باي أيده (كذا) الله، ونفعه بذلك سنة ثمانية عشر

بعد المائتين وألف[19]. " أما بعد أمر ببناء هذا المقام السعيد، أمير المسلمين... " إلى آخر النص الذي يوضح أن صاحبه أمر بذلك ويقصد من وراء عمله "وجه الله، ورجاء ثوابه"[20].

كما ساعدوا "الصالحين ببناء الزوايا والرباطات، وأنفقوا في سبيل ذلك أموالا سخية، فرتبوا لبعضها أوقاتا خاصة[21]. وأعفوا المقربين منهم من

الضرائب[22]. ومنحوهم حرمة وحصانة، فالمستنجد بحماهم لا يلحقه أذى ما دام في حمى "الشيخ" ولو كان المستجير مجرما.

بذلك وجد التصوف المجال خصبا للنماء والانتشار والشيوع بين العامة والخاصة، وتطعم بالمعتقدات الشعبية المحلية فانتشرت ـــ لذلك بجانبه الخرافة والإيمان بالشعوذة ـــ

وعمت الطريقة، فلا نكاد نجد علماً من الأعلام المشهورين بعلم الظاهر أو الباطن غير منتسب لطريقة أو لشيخ معين، وكيف لا و حكمة أبي يزيد البسطامي القائلة: "من لا شيخ له فشيخه الشيطان[23]". كانت رائجة على كل لسان، لذلك كان الناس يفخرون بانتسابهم إلى هذه الطريقة أو تلك، وإلى هذا الشيخ أو ذاك، وكثيرا ما نجد في تراجم الأعلام لهذه الفترة عبارة مثل: فلان "أخذ" عن الشيخ الفلاني "علم الظاهر" أو "علم الباطن" أو هما معا، وأما العامة من الناس، وبخاصة منهم النساء، فيكتفون غالبا، بالاعتقاد الراسخ في الشيخ أو "الضريح" القريب منهم، ويلجئون إليه كلما أصابهم ضر أو ألمت بهم مصيبة[24]. وما تزال آثار هذه المعتقدات سارية إلى اليوم في بعض الأوساط الشعبية، وأحيانا في أوساط المتعلمين، (وحتى المثقفين منهم).

ولقد أعطى ذلك التجارب بين الصوفية والسلطة العثمانية، نتاجا ثقافيا غزيرا، مشوبا في أغلبه بالتصوف، والتفكير الباطني، المعتمد على المجاهدة، وتصفية النفس بالترك والزهد والتخلي للتحلي، وقلما نجد نتاجا ثقافيا، يعود إلى هذه الفترة قد نجا من "حمّى" التصوف، ذلك أن أغلب الشيوخ المتصدين للإفتاء والتدريس كانوا يجمعون بين علمي الظاهر والباطن، كما أن المؤسسة التعليمية المفضلة كانت غالبا هي "الزاوية" وكانت المواد المدرسة في أغلبها دينية مشبعة بروح صوفية، وكان التصوف من بين المواد المدرسة

من خلال بعض الكتب المشهورة: كالرسالة القشيرية، وحكم بن عطاء الله وإحياء علوم الدين للغزالي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وغيرها من أمهات الكتب والتراجم.

وكانت "الزاوية" إلى جانب قيامها بالتعليم، تقوم بوظائف أخرى مكملة لغرس بذرة "الفكر الباطني" في الطالب أو المريد، والذي يغرسها عادة "شيخ الزاوية" أو مقدمها[25]. ففيها يتم أخذ "العهد" أو الطريقة، وتعتبر الزاوية، والشيخ، والمريد، والطريقة من أهم الأسس التي ُتعدُّ الفرد في المجتمع الجزائري إبان العهد العثماني إعدادا "باطنيا" وتجعله قابلا لتلقي "المعرفة الوهبية" إذا "فتح" الله عليه، وفي الوقت نفسه يتقلص تلقائيا بناء العقل فيه ويصبح دوره مقتصرا على الحفظ والتخزين والاعتقاد بلا انتقاد، ما دام أن "العلم" الذي ينشده ليس من قبيل العلم الذي يتم إدراكه بالعقل، فالعقل في نظر مجمل الصوفية يولد وهو يحمل معه عاهة قصوره، يقول الكلاباذي[26]. العقل محدث والمحدث لا يمثل إلا نفسه.

وإن كنا لا نستطيع إحصاء كل الزوايا التي كانت تقوم بتلك المهمة فإننا نحاول أن نذكر هنا أشهرها مع الإشارة إلى أهم الطرق الصوفية، ولا غرر أن أشهر طريقة من حيث الذيوع والانتشار كانت الطريقة القادرية، الشاذلية، ليس في الجزائر فحسب بل وفي العالم الإسلامي قاطبة[27].

وحسب بعض الروايات[28]، فإن الطريقة القادرية التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلالي المتوفى في سنة 561 هـ[29]، قد انتقلت إلى الجزائر، بخاصة والمغرب بعامة عن طريق الشيخ أبي مدين التلمساني، سنة 594 هـ بتلمسان ، وتقول نفس الروايات: إنّ أبا مدين التقى بالجيلاني في موسم من مواسم الحج، وفي الحرم المكي كان اللقاء، وأنه لما عاد إلى وطنه أشاع

الطريقة القادرية ونشرها في المغرب عموما عن طريق مريديه وأتباعه، وعن طريق هؤلاء إنتشرت في كامل بلاد المغرب والمشرق، وإنتشرت معها وبها الزوايا والمشيخات.

وكان من تلاميذ أبي مدين عبد السلام بن مشيش، وكان هذا أستاذا ومربيا لأبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية[30]. والذي كان قد ولد سنة (539هـــ) بإحدى قرى المغرب الأقصى سنة واحدة قبل موت أبي مدين التلمساني، وقد استقر أبو الحسن بمنطقة "شاذلة" بتونس فنسب إليها، وظل يتردد بينها وبين الإسكندرية والقاهرة كلما طرأ طارئ، وقد وسعت حركته وتنقلاته هذه، معارفه وتلاميذه، وكثر بذلك المنتسبون إلى طريقة الشاذلية وقد توفي أبو الحسن الشاذلي سنة (656 هـــ) [31].

وقد يتساءل سائل عن سبب تسمية هذه الطرق بأسماء أصحابها من المشايخ دون الإنتساب إلى الأصل أي "القادرية" وأرى أن مرجع ذلك يعود إلى أحد مبادئ الطريقة القادرية التي كان يبثها عبد القادر الجيلاني في مريديه وهو الإنفصال[32]. بمعنى أن المريد بمجرد أن يصل إلى مستوى المشيخة، ويجيزه الشيخ الذي أخذ عنه، فهو في حل من أمره، بل من المستحب والواجب عليه أن "ينفصل" عن شيخه ويصبح في عداد الشيوخ الذين يعتمدون على أنفسهم في اجتهاداتهم وسلوكهم، ويمكن لهم عندئذ أن يؤسسوا زواياهم، وأن يدعوا إلى طرقهم التي تسمى غالبا بأسمائهم، كما هي الحال مع أبي الحسن الشاذلي الذي تنسب إليه معظم الطرق الصوفية الموجودة بالجزائر إبان العهد العثماني، ولكن معظم تلك الزوايا تسمى بأسماء أصحابها أيضا مثل الزاوية البكرية التي أسسها الشيخ البكري بمنطقة تمنطيط، وكان قادريا، شاذلي المذهب وتوفي 1133هـــ وقد سبقت الإشارة إلى أن

سيد الشيخ صاحب الياقونة، كان قادريا، شاذلي المذهب، كما أن عبد الكريم الفكون وأحمد بن عمار، كان مثله على الطريقة الشاذلية.

أما في الشرق الجزائري فقد إشتهرت في كل من الجزائر، وقسنطينة ، الطريقة الرحمانية التي أسسها عبد الرحمان الأزهري وتأسست بها عدة زوايا من أهمها زاوية باش تارزي بقسنطينة التي أسسها عبد الرحمان باش تارزي ، والزاوية العزوزية بضواحي بسكرة التي أسسها تلميذه ابن عزوز البرجي المتوفى سنة (1233هـ)، وقد إمتدت فروع هذه الزاوية إلى تونس وطرابلس، عن طريق أبناء إبن عزوز البرجي.

وكانت الطريقة التيجانية التي أسسها أحمد التجاني المتوفى سنة (1230هـ) من أهم الطرق التي شدت إنتباه الناس إليها ، لأنها كانت من بين الزوايا أو الطرق التي ثارت في وجه الوجود العثماني ، لها عدة

فروع في المغرب الأقصى والسينغال وغيرها من الدول الإفريقية ، وفي منطقة القبائل نذكر الحسين الورثلاني المتوفى (1193م)[33] الذي ورث الطريقة والزاوية عن أجداده إذ كانت لهم ببني ورتلان زاوية عامرة بالطلبة والمريدين.

وإن كنا تفتقد الآن إلى إحصائيات رسمية لكل الزوايا ومذهبها في الجزائر فإن ذلك لا ينفي أن عددها كان كبير مع نهاية العهد العثماني ، ونذكر على سبيل المثال أن مدينة قسنطينة وحدها كان لها زهاء ست عشرة (16)[34]، ومدينة تلمسان كان بها ما يزيد عن ثلاثين زاوية [35] ، وأما بمنطقة القبائل وبجاية فقد كانت من أكثر جهات البلاد كثافة من حيث عدد الزوايا إذا بلغ عددها نحو الخمسين [36] ، هذا في شمال البلاد ،أما جنوبها فلم تكن تخلو عشيرة منها ، بل لقد كانت الزاوية ترحل أحيانا مع الراحلين

كما هو بالقياس إلى زاوية سيد الشيخ ، الذي اضطرته الخلافات المذهبية إلى التنقل بزاويته.

وفضلا عما كانت تقوم به الزاوية من وظائف متعددة ، فإنها كانت كذلك مخازن للكتب ، ومن أشهرها مكتبة زاوية الفيجيجي التي وصفها ابن عبد السلام الناصري ، وأشار إلى إعتناء آل الفيجيجي بها ، ومباهاة غيرهم بما فيها من نفائس الكتب [37] ، وكانت زاوية سيدي الهواري بوهران التي آلت إلى تلميذه إبراهيم التازري تحتوي على مكتبة ضخمة [38] ومما لاشك فيه أن الاستعمار الاسباني قد نهبها ،وأكمل نهبها الاستعمار الفرنسي بعده ، وقد ذكر الكفيف في رسالته إلى التعالبي [39] عنايته بمكتبته وتدبير أمر تهريبها خارج المنطقة الحضرية خوفا عليها من الانتهاب لأن شواطئ بجاية كانت بدورها عرضة لهجمات الأسبان آنذاك.

وكانت لعائلة الفكون مكتبة ضخمة وغنية بنفائس المخطوطات وكان اعتماد الفكون (الحفيد) في ثقافته الدينية والصوفية عليها كبيرا وكانت مكتبة الفكون من ضمن المكتبات التي مسها الإحصاء أثناء الحملة الفرنسية في الجزائر [40]، كما كانت مكتبة عبد الرحمن باش تارزي من أشهر المكتبات بقسنطينة إذ ذكر تقرير الإحصاء الفرنسي بها ما يزيد عن خمسمائة مخطوط جلها في الفقه والدين [41] وحسب هذا التقرير، فلا تكاد تخلو زاوية أو مسجد من مكتبة.

وقد ساعدت هذه المكتبات على نشر الثقافة الدينية في أوساط المريدين المترددين إلى مشايخها، ويذكر أحد التقارير[42] أن المستوى الثقافي للجزائريين في نهاية العهد العثماني، كان أفضل بكثير من مستوى الجنود الفرنسيين الذين كانوا في الجزائر أثناء حملتهم على العثمانيين لها، إذا شهد

شاهد من قواد الجيش الاستعماري يومئذ أن الأمية بين جنوده بلغت 45 %
وبالمقابل كان عدد القادرين على القراءة والكتابة من الجزائريين يفوق بنسبة
55% ولكن بعد أكثر من قرن من الاحتلال الفرنسي يقول تقرير آخر(43) ،
أن الأمية وصلت بين الجزائريين مابين (75/70%) مما يدل على سياسة
التجهيل التي انتهجتها فرنسا في الجزائر.

لكن إذا كانت هذه الإحصاءات تبين بعض جوانبها إرتفاع نسبة
المتعلمين في العهد العثماني ، فإنها لم تكشف بذلك عن درجة وعي هؤلاء
المتعلمين ، لقد كان جل المتصوفة –الذين ندرس أثارهم – متعلمين

بل ومؤلفين ، ولا أريد أن أشير هنا إلى جل مؤلفاتهم (44) ولكن أريد أن
أشير إلى أنها كانت اغلبها في الدين والتصوف ، وإلى أنها كانت حصيلة
الفكر الباطني السائد الذي قدته المؤسسة التعليمية التي كانت غالبا " زاوية "
أو مذهبها القائم على أساس "اعتقد ولا تنتقد " ، كما كان قائما أيضا على
أساس " العلم الوهبي " المنافي للتحصيل القائم على العقل ، ودوافع التأليف
غالبا ما كانت قائمة على أساس غيبي " أو خدمة للطريقة أو حبا لأولياء الله
" ورجاء كرامتهم ورضاهم.

ولنا أن نتخذ لذلك كتاب " البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان
" " لأبن مريم " نموذجا لمجموعة كبيرة من المؤلفات مشابهة له مضمونا "
لندرك أن الأساس الذي قام عليه تأليف كتابه وهو في التراجم لا يخرج عما
ذكرنا آنفا وفي معناه يقول في المقدمة "أنه كان مجرد حب الأولياء والولاية
وثبت أن المرأ مع من أحب ، فكيف بمن زاد على مجرد المحبة بموالاة أولياء
الله تعالى وعلمائه ، وخدمتهم ظاهرا وباطنا بتسطير أحوالهم ، ونشر

محاسنهم، في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم، نشرا يبقى على مر الزمان، ويزرع المودة لهم ،والحب في صدور المؤمنين لإقتداء بهم بحسب الإمكان[45].

وإذا كان منطلق ابن مريم في تأليفه "لبستانه" منطلق باطنيا يخضع لروح العصر كما هو واضح من بعض مقدمة الكتاب ، وكذلك متنه ، فإننا نأتي بالمقابل بنموذج آخر مناقض له، يزعم فيه مؤلفه الشيخ عبد الكريم الفكون[46]، أنه سيشهر سيف العقل على كل الباطنية والدجاحلة بوجه خاص، وقد قسم الفكون كتابه إلى مقدمة، وثلاثة فصول وخاتمة، وبين في المقدمة أن الذي حمله على وضع هذا الكتاب هو ما كان يراه من انقلاب الأوضاع أمام عينيه: فالجهلة أصبحوا أدعياء للعلم، والعلماء أصبحوا في موضع الخساسة وأهل الطريقة الحقة كلاهم أهل الزندقة والبدع ، وبعد ذلك يقول "كل ذلك والقلب مني ينقطع غيرة على حزب الله العلماء أن ينتسب جماعة الجهلة المعاندين الضالين المضللين لهم ، أن يذكروا في معرضهم ، وغيرة على جانب السادة الأولياء الصوفية أن تكون أراذل العامة، وأنذال الحمقى المغرورين أن يتسموا بأسمائهم .[47]

لكننا عندما نقرأ هذا الكتاب، نجد سيف العقل الذي سله الفكون حاد في المقدمة مغلولا في الفصول، وأن هذا السيف بدوره لم يتحرر من روح العصر الصوفي الذي كان مسيطرا على الثقافة العامة، وحتى لا نظلم الشيخ نعرض بعض ما جاء في الفصل الأول الذي خصه لمن لقيه من العلماء والصلحاء المقتدي بهم، ومن لم يلقهم ممن توفوا، ونقلت إليه أحوالهم وصفاتهم يعّرف بهم ويذكر مناقبهم، وقد جعل على رأس هذه الطائفة عمر الوزان وهو من أعيان قسنطينة الذين عاصروا الفكون (الجد)، وقد وصفه الفكون (الحفيد) أي صاحب الكتاب، بعدة أوصاف منها قوله،" شيخ

الزمان " ومنها "العالم العارف بالله الرباني" ومنها "وله في طريق القوم اليد الطولي ومنها "ويقال أنه دعوة الشيخ الصالح القطب الغوث أبي العباسي أحمد زروق" ومنها "ومن كراماته رضي الله عنه ......" ثم يذكر عددا منها،[48] وللعلم فهو لا ينكر كل ذلك بل يشيد به ، وهكذا نلاحظ أن لا الفكون ولا غيره استطاع أن ينفلت انفلاتا كليا من طوق التصوف الذي كان يحوط العهد العثماني في الجزائر بطوقه ، ويطبعه

بطابعه ،فظهر ذلك جليا في مؤلفات هذا العهد ، مثل مؤلف ابن مريم ، ومؤلف الفكون ، فضلا ، عن مؤلفات أخرى مثل رحلة الورثلاني[49].

ورحلة ابن عمار[50]، ورحلة إبن حمادوش[51]، ورحلة العياشي[52]، التي كتبها بعد العهد العثماني، وغيرها، وهي في أغلبها عبارة عن تراجم وأخبار، اعتنت بالحركة الصوفية ممثلة في الشخصيات المترجم لها، فإذا تصفحناها فإننا نجد العبارات الصوفية مثل (العارف بالله) و(الشيخ الرباني) و(صاحب المكاشفات والكرامات) و(من كشف له الغطاء) و(مجاب الدعوة) وغيرها من الأوصاف التي لها علاقة (بالكرامة) و (الولاية) و (القطبانية العظمى) وهي العبارات الرائجة أكثر من غيرها.

كما ظهر ذلك في نظم العامة ، ومن أشهر المنظومات التي تعود لهذا العهد منظومة عبد الرحمن الأخضري المتوفي سنة (953هـــ)[53] وقد سماها "القدسية" وأطال نفسه فيها فجاءت في حوالي ثلاثمائة بيت، واعتز الفكون بالمنظومة اعتزازا كبيرا ، وتمثل بها في منشور هدايته كثيرا، لأنه يتفق مع الأخضري في الحملة على"الدجلة" الذين ينتسبون إلى التصوف في ذاته لأنه مثل الفكون، صوفي و لم يكن ضد النعوت الصوفية في حد ذاتها كالولاية والقطبانية وما إليهما، ولكنه كان ضد الأدعياء الذين يخالفون نهج الكتاب

والسنة ، وأنه لم يقبل بغيرهما حكماً في الفصل بين الإدعاء والصدق أو بين "الإفك والصواب" كما يقول في القديسية[54]

واعلم بأن الولي الرباني لتابع السنة والقرآن.

والفرق بين الإفك والصواب يعرف بالسنّة والكتاب.

وفي بعض الأحيان نجده يعتمد على أقوال الصوفية المنصفين، لاستنتاج بعض المقاييس التي يمكن له بواسطتها أن يحكم على "صاحب الإفك من صاحب الصواب" ومعرفة الحقيقة من الإدعاء وفي معنى ذلك يقول [55]

وقال بعض السادة الصوفية مقالة جليلة صفيه.

إذا رأيت رجلا يطير أو فوق ماء البحر يسير.

و لم يقف عند حدود الشرع فإنه مســـتدرج وبدعي.

ويبدو لنا أن الأخضري في قدسيته قد وقف إلى تحديد المنهج الذي يجب أن يقوم عليه التصوف، ويتمثل في الحث على الرجوع إلى الكتاب والسنة لأن طريقة أهل السنة أو السلف الصالح قائمة على إقامة الشريعة أساسا للوصول أو الترقي في سلم الحقيقة، وذلك هو ما يقابل عند الصوفية القيام بالمقامات أساسا للوصول أو الترقي في سلم الأحوال المفضية بالسالك إلى الحقيقة، وبذلك يترقى الولي أو السالك على بيّنة وشرعه، لا على الإدعاء الباطل[56]، ومن أهم الأبيات التي يغمز بها الدعاة الذين يركبون الدين لابتزاز الناس قوله:[57]

كفاك في جميعهم خيانة أن قتلوا العباد بالديانة.

وإذا كان الأخضري قد وظف "قديسته" لانتقاد أباطيل العصر، فإن بعضهم الآخر قد وظف النظم لنشر الطريقة الصوفية التي يعتنقها، وهم الأغلب الأعم، ومن هذه المنظومات "المنظومة الرحمانية" لعبد الرحمن باش

تارزي المتوفي سنة (1222هـ)، التي عرف فيها ناظمها بطريقته ومؤسسها، وبين فيها شروط المريد الذي يسلك الطريقة الرحمانية، وتكلم فيها عن آداب السلوك ،وعلاقة المريد بالشيخ ، وعلاقة الشيخ بمريده، كما بيّن فضائل الطريقة التي وصل الكثير من السالكين بفضلها إلى الحقيقة: حسب رأيه وتتضمن المنظومة فضلا عن ذلك سلسلة الطريقة في الشريعة الحقيقة وقد تولى شرح هذه المنظومة الشيخ مصطفى باش تارزي إبن الناظم بعد وفاة والده وبعد إلحاح كثير من محي الطريقة كما يقول الشارح .[58]

ومنها منظومة ابن عزوز البرجي المنتمي إلى الطريقة الرحمانية ولذلك فمن غير المستبعد أن يكون البرجي قد تأثر بمنظومة أستاذه باش تارزي فألف هو منظومة في التصوف خدمة للطريقة ولمريديه، وقد سماها "رسالة المريد في قواطع الطريق وسوالبه وأصوله وأمهاته" وقد اتخذت منها نموذجا لمنظومات هذا العقد، وألحقتها بسفر للتراجم والمختارات الشعرية، لنعرف من خلالها اللون الثقافي السائد الذي كان يروج له أغلب أصحاب المنظومات لهذا العهد.

وظهر ذلك بخاصة في الشعر الصوفي، عندما يجد المتصوف بعض القدرة على صياغة الشعر ونظمه وتعتبر مجمل القصائد التي وقع عليها اختيارنا صورا صادقة لما كان يسود العصر العثماني الذي صنعته الصوفية من اعتقاد راسخ بالأولياء والصلحاء والأقطاب.

وبكراماتهم وخوارقهم، والتسول بهم ورجاء بركتهم، ورحمتهم، ومنّهم عليهم بالفتح عليهم، كما فتح على أوليائهم، والتقرب بهم، وجعلهم "وسطاء" بينهم وبين من ترجى شفاعته، ومن يتقي غضبه وعقابه، ترجى رحمته ورضاه ومنه.

ولقد لمست عند تعاملي مع شعر هؤلاء، أن أغلب الصوفية كانوا يعتبرون القصيدة المتدينة بعامة والمتصوفة بخاصة، من أقدس المقدسات التعبيرية، بعد القرآن والحديث، فقد فسحوا لها المجال واسعا، لتدخل المساجد من أبوابها الواسعة، ولتتوّج بحضورها محافل المآدب والمناسبات الدينية، وبخاصة منها المدائح النبوية التي ينظر فيها منشئها إلى النبي صلى الله عليه وسلم نظرة روحية خالصة، ولذلك فإن قصائد المدح النبوي هي من أكثر الشعر إنشاداً وإنشاء في هذا العهد، تليها من حيث الكثرة والأهمية، قصائد الاستغاثة والتوسل بالأولياء، ومشايخ الطرق، الأموات منهم والأحياء ثم تأتي بعض الأغراض الأخرى التي لها صلة بالتصوف، كالوقوف على الأطلال ، والغزل ، والرحلة ، هذا فضلا عن بعض القصائد الأخرى كالاخوانيات والمراثي، ووصف الطبيعة، التي لا تخلو في عمومها من النفحات الروصية أو الصوفية.

ولقد بنيت أغلب قصائد المديح النبوي على نظرية "الحقيقة المحمدية" التي يسري سريانها، من قصائد السلف إلى قصائد الخلف، وقد نقل إلينا ابن عمار في رحلته(59) صورا عن الاحتفال بالمولد النبوي في الجزائر إبان العهد العثماني ممثلة في بعض الأخبار، وفي بعض المولديات، والمدائح النبوية ، التي تحتفل بسريان "النور المحمدي" في الوجود، وقد يختلف شكل التعبير عن ذلك من القصيدة إلى الموشح ، إلى السمطية ، لكن الفكرة تظل واحدة.

وتأثرت دولة الجزائر في العهد العثماني بروح العصر، بداية من القرن السابع الهجري الذي تلوّن بالاتجاه الصوفي والطرقي، فقد كان سلاطين الدولة العثمانية متأثرين إلى حد بعيد بالتصوف فكراً وسلوكاً فكان " سلطان القسطنطينية حاميا للطريقة القادرية في الشرق وحتى بغداد ، حيث

كان مركز هذه الطريقة الرئيسي [60] فلا غرابة إذن إذا وجدنا حكام الجزائر الأتراك يهتمون بالإسلام الصوفي وطرقه، خاصة الطريقة القادية وأما العامل الأخر في إتباع الأتراك في الجزائر سياسة صوفية، هو كون التصوف كان قد بسط نفوذه على ربوع البلاد شرقها، وغربها، شمالها، وجنوبها، وإليه يعود الفضل في رفع لواء الجهاد ضد غزوات الصليبين، ولا يمكن في هذا السياق تجاهل الدور الجهادي الذي أداه الصوفية في الدفاع عن الدين الإسلامي وكذا نشره.

فلم يكن التصوف في الجزائر العثمانية شيئا جديدا أو طارئا جلبه الأتراك معهم [61]، بل امتداداً للحركة التي ظهرت خلال حكم الموحدين، وازدادت إنتشارا وتجدراً خلال القرون التي تلت. فمعظم كبار الصوفية ومؤسسي الطرق الصوفية في التاريخ قد ظهروا قبل القرن العاشر هـ/16م، وافق دخول الأتراك إلى الجزائر التفاف الناس حول المرابطين وتقديسهم بل تأليههم .[62] وقد كثروا كثرة ملفتة للنظر استفاد منها الحكام في المجالين:

الأول : مجال الجهاد، فالصوفية والمرابطون كانوا يدعون إلى الجهاد ويجمعون التبرعات والتقت هذه الدعوات مع الأهداف السامية للقرصنة أو الجهاد البحري.

الثاني : يتمثل في إدارة أمور الأهالي، وتسيير شؤون البلاد باستغلال سلطة المرابطين الروحية على الناس والتي بلغت درجة ارتبطت بها حياتهم " فعلى سخط أو بركة المرابط تتوقف سعادة القبائلي الخيالية .[63]

وإذا أضفنا إلى ذلك عامل تدين العثمانيين أنفسهم ، وتأثرهم بالإسلام الصوفي ، أمكننا أن نقف على المبررات التي دفعت الأتراك إلى العناية بالمرابطين فكانوا يعظمونهم ، ويتقربون إليهم "ويتبركون بهم ويطلعونهم على

خططهم ونحو ذلك"[64] ولتشجيعهم كان البشوات يعينونهم رؤساء روحيون على الأعراش والقبائل ، ينتفعون بأعطياتهم وزكواتهم.

فتوطدت علاقات متينة بين العثمانيين والمرابطين ، وعملوا على تجسيدها على الواقع السياسي والحربي ، فاستفادوا من معادات المرابطين للملوك الذين سبق وجودهم العهد العثماني من ذلك مثلا معادات الملياني للزيانيين "وتذكر الروايات أن عروج قد زار الملياني واتفق معه سرا على عدة أمور"[65] كما زار خير الدين وابنه حسن الشيخ أحمد الكبير ولي البليدة، الذي "كان ساكنا في كوخ بوادي رومان ... وبن له مسجدا وبقربه فرنا وحماما لأتباعه المورسك [66].

وكان العثمانيين يحبسون بعضا من أملاكهم وقفا على الزوايا والأضرحة والمساجد " فعلى سبيل المثال نذكر أن الباي حسين بن صالح عام (1121هـ/1807م) عندما خرج في إحدى حملاته العسكرية أخذ على نفسه نذرا يتعهد فيه ببناء دار الولي سيدي علي العريان والسيد محمد بن سيدي سعيد وإصلاح مسجده وتحسين أوقاف يستعين بها على رعاية الطلبة والغرباء وأبناء السبيل [67].

وكانوا يتبركون بهم أيضا ببناء المشاهد والقباب على قبورهم ، وكذا الزوايا فقد عرف " بن الباي محمد الكبير أنه اعتنى ببناء مشهد الولي محمد بن عودة والولي أحمد بن يوسف [68]، كما أعيد تجديد ضريح عبد الرحمن الثعالبي خلال العهد العثماني أربع مرات ، الأولى في عهد مصطفى باشا ، والثانية على يد الوكيل عبد القادر ، في عهد حسين باشا ، والثالثة على يد الباي الحاج أحمد ، أما التجديد الرابع فكان في عهد عبدي باشا [69]

ولزم عن اعتناء الحكام الأتراك لأيالة الجزائر بالمرابطين أحياءا وأمواتا ، أن كثرت الأضرحة والقباب ، بحيث لم تعد مدينة أو قرية تخلو من زاوية أو ضريح أو قبة على أقل تقدير " وعند كل بناية أناس يتبركون ويدعون ويزورون ويتقربون ، ويقيمون الحضرة ويقدمون الهدايا ويذبحون الذبائح ، آتين من كل فج [70] ولم تأت عناية الحاكم العثماني بالمرابطين للإستفادة منهم كأداة سياسية ، بل كانت تعكس إتجاههم الديني والصوفي ، وذلك ما يفسر محاولاتهم الحصول على رضى المرابطين ، تحقيقا لأهداف دينية شخصية ، متأثرين في ذلك كله بالبيئتين الثقافيتين ، العثمانية والجزائرية ، " فكان الدين هو المبرر الأول لظهور العثمانيين في المشرق والمغرب [71] " وهو ما يفسر كذلك زيارتهم للشيوخ ، وسؤالهم الدعاء لهم ، من ذلك ما أورده أبو القاسم سعد الله من أن " بيري رايس العثماني ، يذكر أنه هو وعمه قائدا لغزوة كمال رايس ، نزلا سنة 901 هـ بمدينة بجاية ولجأ إلى زاوية الشيخ محمد التواتي ، الذي كان يبلغ من العمر مائة وعشرين سنة ... وظلا شتائين في بجاية حبّاً في الشيخ التواتي بينما كان يذهبان في الصيف للغزو والجهاد [72]

وكان سلوكا شائعا، منتشرا بين البحارة، حيث كانوا يذهبون إلى الأولياء عند خروجهم للجهاد، تبركا بهم . وظهر في هذا العصر أيضا الإهتمام بتراجم الأولياء والصالحين ويرى سعد الله أن ذلك كان استجابة لنداء بعض الشيوخ، وفي هذا الشأن يورد ابن مريم نصيحة الشيخ السنوسي لأبناء عصره، فيقول : "ليكن اعتناؤك يا أخي بمن تأخر من الصالحين، وخصوصا من أهل بلدك حلولا بالسكن والدفن، أكثر من اعتنائك بمن تقدم منهم [73] محذرا إياهم من مغبة الجهل بأولياء الله، فيكون ذلك سبب

هلاكهم. وبوحي من هذا الرأي إندفع تلاميذ السنوسي ابتداء من القرن العاشر الهجري، يؤرخون للمرابطين والأولياء، والصلحاء المعاصرين على حد سواء (74)

وكانت هذه الفترة تربة خصبة أنبتت أعدادا هائلة من المرابطين وشيوخ الطرق الصوفية، حقيقيون وأدعياء — ويذكر أبو القاسم سعد الله بعض النماذج منهم ، كالقاسم بن أم هاني الذي إتخذ طريقة الشعوذة التي بدأها " بالإكثار من الصوم ، والصلاة ، ولبس الغرارة المرقعة ، وأكل الشعير حتى اشتهر أمره بين الناس (75) في قسنطينة ونواحيها ولكي يتجنب مضايقات الولاة أو منعهم إياه من ممارسة تدجيله كان يلجأ إلى إرشاءهم ليكفوا أيديهم عنه ، وكان أتباعه يذهبون إلى البوادي وينادون بأن شيخهم " يبرئ من العاهات ونحو ذلك من أنواع الكرامات "(76)

ومنهم أيضا محمد بوعكاز الذي جعل من نفسه شيخ طريقة يؤخذ منه العهد وأقام الحضرة "وجاءه الناس بالجبايا من شرق قسنطينة وغربها من إبل وشاه وخيل وبقر (77) وتقرب إليه الأعيان بالهدايا والعطايا لإدعائه بأنه " يولي الخطط المخزنية لأرباب الدولة أو ينتزعها منهم (78)، ومنهم أيضا محمد الحاج الذي ظهر في البوادي " نواحي أم دكال ، وإتخذ لنفسه زاوية وتبعه كثيرون، أخذ منهم الأعشار والجبايا وكان من شدة إعتقاد الناس فيه أنهم قدموا له التعازي عندما مات له أحد القطط (79) بعدما أظهر تأثره لتلك الحادثة.

ولم يكن الناس يهتمون بدرجة العلم لدى مرابطهم، بل استوى عندهم الجاهل والعالم. وكان مقياس الصلاح والولاية في نظرهم هو خرق العادة

من إعلام الغيب، والإبراء من الأمراض خاصة، لأنّ ما كان يرجوه الناس من الآثار النفعية، ويلبيه الولي، هي التي تدل على ولاية الشخص وبركته.

ثالثا: مؤسسات التصوف في الجزائر خلال العهد العثماني:

كان لانتشار الطرق الصوفية في الجزائر وبروز رجال الدين خلال العهد العثماني، دور هام في إبراز مميزات هذا العهد حين ظهرت مؤسسات مختلفة ومتنوعة كل واحدة تكون تابعة لرجل ما أو رجل دين وتسمى على اسمه ويتوارثها من بعد وفاته أبناءه، وقد تنوعت أسمائها إلا أن هذه المؤسسة كانت لها وظائف متعددة ومتشابهة في الغالب تجتمع في أنها تعلم وتثقف الشعب الجزائري، فكانت تدعى بالمؤسسات الثقافية في العهد العثماني ونبرز أهم أعمال وفوائد كل واحدة من هذه المؤسسات فيما يلي:

الوقف:

الوقف هو منع التصوف في رقبة العين التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها وجعل المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداءاً وانتهاءاً وهذا التعريف هو أصدق تعريف مصور جامع لصور الوقف عند الفقهاء الذين قرروه [80]

ويعتبر الوقف أو الحبس من أهم مظاهر الحضارة الإسلامية والقيم الأصلية إذ يندرج ضمن الصدقات الجارية بإجماع الفقهاء والعلماء المسلمين، فهو يعبر أساسا عن إرادة الخير، والتضامن عند الإنسان المسلم، وقد انتشر الوقف بالجزائر العثمانية عبر حواضرها وأريافها وشمل الأملاك العقارية، الأراضي الزراعية، البساتين، الحدائق، الدكاكين، أفران الخبز، الحنايا الفنادق، العيون، السواقي، الصهاريج وغير ذلك.[81]

وقد كان للوقف وتطوره أثر كبير في نشوء وتطور التصوف وطرقه في الجزائر وله الفضل الأكبر في المساعدة على البناء والاهتمام بباقي مؤسسات التصوف في ذلك العهد ويقوم الوقف على مبدأ شرعي

وعلى صيغة قضائية ملزمة ، فالقاضي هو عادة يقوم بكتابته بصيغة معينة وبحضور الواقف والشهود، مع تحديد قيمة الوقف وتعيين أغراضه وكيفية الاستفادة منه وانتقاله، وعوامل نموّه وتخصيص المشرفين عليه وشروطهم، مع ذكر تاريخ الوقف وتوقيع الشهود والقاضي وبهذا يكون للوقف وثيقة شرعية يستند عليها ويلتزم باحترامها الواقف وأهله المستفيدون، وكذلك السلطة،كما أن للوقف نظام داخلي دقيق، فالوكيل أو الناظر هو المشرف الرئيسي عليه وهو الذي يسهر على تطبيق ما جاء في الوقفية.

ومن شروطه أن الباشا (أو الباي في الإقليم) هو الذي يعين الوكيل بناء على مواصفات معينة كالأخلاق الفاضلة والنزاهة والعلم والسمعة الطيبة بين الناس.[82]

ورغم إعفاء الأملاك الموقوفة من دفع الضريبة إلا أن الحكام العثمانيين قد أيدو انتشارها ووضع بعضهم حداً للتهاون والتحايل على الأوقاف وتصدر من الذي يجرؤ على نهبها لأنّ مداخليها كانت تحمل عنهم ضغوطات، ومتاعب الحياة الاجتماعية والثقافية، وتساهم بقسط كبير في خدمة العملية التعليمية والثقافية وتعمق الضمان والتضامن الاجتماعيين، خصوصا أثناء الاضطرابات التي عرفتها إيالة الجزائر.[83]

ويستعمل الوقف في أغراض كثيرة منها العناية بالعلم والعلماء والطلبة الفقراء والعجزة واليتامى وأبناء السبيل، ومن أهم أغراضه العناية بالمساجد والمدارس والزوايا والأضرحة والعناية بفقراء فئة معينة كفقراء مكة والمدينة

ومثل فقراء الأندلس وفقراء الأشراف أو بطلبة خصوصيين كشباب الأتراك وبفقراء مدينة بعينها أو العناية بمذهب كالوقف على نشر وتدريس المذهب الحنفي ،وهناك من كان يوقف على شراء الزيت للإنارة خلال شهر معين مثل شهر رمضان ...الخ[84]

ومن أشهر مؤسسات الوقف الجماعية إدارة "سبل الخيرات" الحنفية، وكانت مؤسسة شبه رسمية، فهي التي كانت تشرف على جميع الأوقاف المتعلقة بخدمة المذهب الحنفي من زوايا ومدارس ومساجد وموظفين وفقراء، وكانت تديرها جماعة يعينها الباشا بنفسه وقد كان على رأسها سنة (1108هـــ) الحاج أحسن أغا بن محمد التركي والحاج إبراهيم بن الحاج حميدة الأندلسي، ومن أبرز ما قامت به، إنشاؤها للجامع الجديد أو الحنفي المسمى أحيانا بجامع الصيد البحري،كما نجد أيضا إدارة أوقاف "مكة والمدينة" التي كانت لا تقل أهمية عن مؤسسة سبل الخيرات، يذهب بعضهم إلى أن هذه المؤسسة أقدم من المؤسسة سبل الخيرات، ولمؤسسة مكة والمدينة أهمية سياسية أيضا، فقد كانت تمثل وجه الجزائر في العالم الإسلامي وكان ركب الحج الجزائري يحمل كل سنة كمية هائلة من النقود والذهب والفضة والألبسة إلى فقراء مكة والمدينة وخدام الحرمين الشريفين.

وتعتبر أوقاف الجامع الكبير وبعض الزوايا بالعاصمة، و أوقاف الجامع الكبير بقسنطينة ومعسكر وتلمسان، والمدينة من المؤسسات الثقافية في المجتمع الجزائري وهي لذلك كانت وسائل للنفوذ والإثراء لمن يتولى وكالتها من العلماء، ونحوهم فأستطاع سعيد قدوره[85] أن يبني زاوية ومدرسة من فائض أوقاف الجامع الكبير كما كانت زاوية عبد الرحمن الثعالبي من الزوايا كثيرة الدخل في العاصمة وكانت جميع الطبقات الاجتماعية توقف عليها ،

بل أن بعض البلدان مثل تونس كانت ترسل إليها حمولة زيت كبيرة سنويا.[86] وهكذا يكون الدور العام لمؤسسة الوقف في الجزائر خلال العهد العثماني واضحا من خلال وظائفها المتعددة، خاصة في خدمة الدين والتعليم كما كانت عنوانا للتضامن الاجتماعي، وكانت تمثل بالنسبة لأوقاف مكة والمدينة الوجه السياسي للجزائر ، أيضا لها الفضل في بناء مؤسسات عدة.

المساجد:

الجامع والمسجد والزاوية ، كان التداخل فيما بينهما من حيث التسمية وهذا لأن المتصوفين أو علماء التصوف كانوا في الأمر يعتمدون على الزوايا في القيام بمختلف أعمالهم، لكن فيما بعد أخذ كل شيخ أو عالم من علماء التصوف يبني مسجدا تابعا للزاوية التي تسمى على اسمه، وبذلك قاموا بتقسيم مهامهم بين المسجد والزاوية ومن هنا أصبح وجود المساجد يلعب دورا هاما في نشر التصوف وطرقه حيث أصبح المتصوفين يعتمدون عليه في إلقاء دروسهم في مختلف العلوم المتعلقة بالحياة الإسلامية ونشر أفكارهم المتصوفة، والتعريف بشؤون الناس، ومعالجة بعض المشاكل والقضايا المتعلقة بالحياة اليومية للمجتمع، وبذلك يكون شيخ التصوف قد أدى رسالته، وجمع حوله أكبر عدد ممكن من الناس ويؤدي هذا إلى نشر طريقة المتصوفة بينهم

والمساجد كانت تحدد أنواعها وعظمتها بناءا على مؤسسها، هناك نوع قام ببنائه الحكام والخلفاء والأمراء والولاة، ويعتبر في نظرهم جزءا من واجبهم الديني لخدمة المجتمع الإسلامي، وكسب عطف الرعية ونجد منها الجامع الكبير بالجزائر، وجامع الباي بقسنطينة وجامع صالح باي بعنابة وآخرون في كل من تلمسان وندرومة ووهران.

أما النوع الثاني فهو من قام بتأسيسه رجال التصوف وذلك ببنائه وصيانته والوقف عليه بهدف التقرب إلى الله، واستمالة الفئات الاجتماعية إليهم، ونشر أفكارهم المتنوعة في الوسط الاجتماعي للمجتمع الجزائري ونجد من بين هذه المساجد، مسجد الصوفي الشهير أبو مدين بتلمسان...[87]

أما النوع الثالث من المساجد قامت بتشييده المؤسسات الخيرية وهو يعتبر بمثابة عمل مكمل لعمل الولاة، الأغنياء والشيوخ، ويلاحظ الكثير من الباحثين بأن هذه المساجد كانت في معظمها متواضعة كما تحدث عن ذلك الوتلاني مقارنا بين المساجد التي بناها الأثرياء والأخرى التي بنيت من طرف الأهالي فهي مبنية بالحجر أو الجبس صوامعها منخفضة، قوائمها ضخمة، فراشها بسيط من الحصير والزرابي، أما المساجد العثمانية فتتميز بدقة البناء، غنية بفراشها وزخرفتها المتنوعة .[88]

وقد أعجب الأوروبيون أيضا بهندسة بناء المساجد في المدن الجزائرية وبرصاتها المرمرية وزخرفتها بالفسيفساء والنقوش العربية وفرشها بالزرابي الغنية والحرير المطرز وهذا ما جعل الفرنسيين يختارون أجمل وأتقن هذه المساجد ويحولونها إلى كنائس كجامع كتشاوة الذي حول إلى كاتدرائية.[89]

ويتضح لنا مما سبق أن عدد المساجد في الجزائر وتنوعها لم يكن قليلا وذلك لاشتراك الأهالي والعثمانيين على السواء في تأسيسها، وكان هؤلاء يهتمون ببناء المساجد بدوافع دينية محضة في أغلب الأحيان كما جعلوها لخدمة المذهب الحنفي، بل إن وظيفة المدرس عندهم كانت لا تخرج عن ذلك أيضا، فمعظم الأوقاف تنص بشأن التعليم على كون المدرس متخصصا في التفسير أو الحديث أو غيرهما من العلوم الشرعية، فكانت الأوقاف تصرف في أغراض دينية كالقيام بشؤون الجامع والخطبة والإمامة و الأذان،

أو بأمور تعبدية صرفة كقراءة تنبيه الإمام والمحمدية ودلائل الخيرات والتعريف، ونحوها، ووجود الأوقاف والمساجد على النحو هذا، كان يعطي للجزائر العثمانية طابعا إسلاميا موحدا، وكان مظهرا من مظاهره ، الجهاد والإحساس المشترك ولعل ذلك يتجلى أكثر في العناية بالزوايا والرباطات والقباب ونحوها من مظهر خدمة الدين وأهله [90]

الزوايا و الرباطات

أخذت تتكاثر منذ القرن الثامن الهجري ، الزوايا في أنحاء البلاد المغربية جميعها منها الجزائر، فكانت الزاوية تشتمل على مسجد تؤدي فيه فروض الصلاة ، وأبنية لسكن الطلبة الغرباء، والفقراء (الزهاد)، وكانت تحبس عليها أوقاف كثيرة ينفق منها على شيوخها الذين ينهضون فيها بدروس العلوم الدينية واللغوية، و على طلابها الغرباء والنازلين بها من الفقراء وكانت بذلك دار للتعليم والعبادة وكثيرا ما كان يدفن فيها الشيخ الصالح الذي أقامها فينصب له ضريح وتقام عليه قبة وتسمى باسمه، ويقصده الناس للزيارة والتبرك به، و يعد مؤسس الزاوية المسؤول الأول عنها، وترث ذريته القيام عليها، ويتبعها موظفون للقيام بالخدمات المختلفة، كما كانت تعنى بإلقاء المحاضرات في الموضوعات والعلوم الدينية المختلفة، وتحول كثير منها خاصة في المدن الجزائرية إلى شبه مدارس عادية.[91]

وأما عن تسمية الزاوية فيرى محمد علي دبوز أنا جاءت إما لإنزوائها عن المدينة باعتبار أن العديد من الزوايا كانت في مناطق قروية، أو لأن وجودها دوما في زاوية أو أطراف المدينة أو ركن منزو بها، ولذلك فالزاوية هي في الأصل ركن البناء، ويطلق اسم الزاوية على طائفة من الأبنية ذات الطابع المعماري الديني، وهي تشبه المدرسة أو الدير، كما سميت بدا الكرامة وذلك

للاهتمام الواسع في المغرب الأقصى في عهد الملك يعقوب الموحدي في مدينة مراكش وبذلك عرفت الزاوية في المغرب العربي بأنها مؤسسة لرؤساء الطرق الصوفية يجتمع فيها المؤيد للذكر والأوراد وإسماعها للآخرين ،كما تقوم أحيانا بعقد صلح بين المتخاصمين وكثرت مع بداية التاريخ الحديث، وخصوصا بعد بداية التحرش الإسباني والبرتغالي على السواحل المغرب العربي وبذلك ذاع صيتها ومن بينها الزاوية الدلائية بالمغرب، وزاوية سيدي عبد الرحمان اليلولي بالجزائر والسنوسية بليبيا (92)

وقد كانت هذه الزوايا تعتمد في استمراريتها وتوسعها على مصادر التمويل، ووسائل التحصيل حيث أنها، لا تستطيع الاستمرار، والعيش دون هذا التمويل وهذا قد يؤدي إلى ضياعها وفنائها، فمعظم الطرق الصوفية لها زوايا يديرها الشيخ الحامل للبركة وهذه الزوايا منها التقليدية المبنية منذ عهد قديم، ومنها الجديدة التي بناها المقدمون المنفصلون عن شيوخهم الأصليين والزوايا القديمة كانت مقرا لبعض المرابطين المشهورين، وهم الوارثون لقداسة جدهم وتركته وسمعته.

ومعظم الزوايا القديمة كانت لها أحباس تتمثل في الأراضي الزراعية، وكانت الأرض تحرث وتزرع وتحصد ثمارها على يد السكان أنفسهم عن طريق تخصيص يوم أو أكثر لها، ومن وراء ذلك كانت تجني الزوايا المال والثمرات، وهناك أيضا العقارات كالدكاكين، والمحلات الأخرى التي يذهب ربعها للمرابط والزاوية، ومن ذلك حق الزيارات أي ما يأتي به الزائر من عطية أو صدقة أو هبة للزاوية وصاحبها (93) وهناك أيضا نوع آخر من المداخيل يحصله في مواسم معينة الشواش والوكلاء باسم كل طريقة، إذ يذهب هؤلاء موسميا، وأمر من الشيخ أو المقدم، لتحصيل المستحق على

الأفراد أو الجماعات من الإخوان وترجع هذه المداخيل في صيانة الزاوية وتغطية أجور المدرسين، ومعيشة التلاميذ .[94]

ولقد لعبت الزاوية في الريف دورا أكثر إيجابية من الزاوية في المدينة، ففي بداية العهد العثماني كانت الزاوية عبارة عن رباطات وينصرون المجاهدين ويطعموهم في زواياهم، ويتحالفون مع الأمراء المكافحين من أجل الدين وحماية البلاد ولكن الدوافع الجهادية كانت تضعف تدريجيا بعد القضاء على الخطر الخارجي الداهم.[95]

فعاد المرابطون إلى قواعدهم وكانوا على صلة بالشعب أكثر من وصلتهم بالسلطة العثمانية، وكان على هذه السلطة أن تؤيد المرابطين بالعطايا السخية والإعفاء من الضرائب حتى لا تضعف الرابطة بينهما، كما يظهر الدور الإيجابي للزاوية الريفية في التعليم على الخصوص، كما أن الزاوية القشاشية قد تحولت تدريجيا إلى مدرسة عليا أو معهد، ومن الزوايا التي لعبت دورا رئيسيا في نشر العلم في غير العاصمة نجد زاوية الفكون في قسنطينة، زاوية مازونة ذات الشهرة الواسعة ،و بالإضافة إلى الزوايا المنسوبة إلى أفراد، وهناك الزوايا المنسوبة إلى الجماعة، ومن ذلك زاوية الأندلسيين، وزاوية الأشراف [96]

والطرق العاملة في الجزائر والتي لها زوايا وشيوخ ومقدمين تصل إلى حوالي 23 طريقة بعض هذه الطرق نشأ في الجزائر وبعضها كان يتبع الأم في بغداد كالقادرية أو في المغرب الأقصى كالعيسوية، وجاء في إحصاء "لويس رين" سنة 1884أن عدد الطرق، 16 طريقة صوفية في الجزائر، و335 زاوية هامة [97]

وقد كانت الرباطات تشبه الزوايا من بعض الجوانب ،فهي مثلها في خدمة الدين والمجتمع ، ولكن الرباطات كانت تمتاز بأنها قريبة من مواقع الأعداء [98] فكانت تهدف بالدرجة الأولى إلى الدفاع عن السواحل المعرضة دوما إلى الغارات الأجنبية ومن هنا كان المسلحون يعدون المرابطة في الثغور واجبا دينيا مقدسا وجهادا في سبيل الله يتفرغ فيه المرابط إلى العبادة وإفراغ الذهن من شؤون الدنيا، وكانت تقام في تلك الربط حلقات للذكر ،كما كانت مزارا يختلي إليه العلماء والفقهاء ويجتمعون الطلبة للتعليم والتفقه.[99]

وقد لعبت الرباطات دورا كبيرا في فتح وهران الأولى سنة 1119م، والثاني سنة 1205م، واشتهر من علماء الرباطات في الفتح الأول، مصطفى الرماصي، أبو الحسن العبدلي، كما اشتهر من علماء الرباطات أيام الفتح الثاني ،محمد بوجلال ، الطاهر بن حوا ومحمد مصطفى بن زرقة [100]

فالرباطات إذن كانت قلاعا من جهة وزوايا ومدارس متنقلة من جهة أخرى بالإضافة إلى ذلك زاوية الشيخ محمد بن علي المجاجي التي اشتهرت بكونها زاوية ومدرسة ورباطا[101]

المدارس العلمية:

المدارس العلمية مؤسسات ثقافية تتمثل وظيفتها بصورة أساسية في تعليل مختلف العلوم الدينية وغير الدينية، [102] وقد ساهمت هذه المؤسسات في تعليم ونشر أفكار رجال التصوف وبذلك نشر مذهبهم وطرقهم بين الناس، خاصة في المرحلة الأولى من ظهور التصوف أي فترة التصوف النخبوي، وذلك خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجري وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، واقتصاره على طبقة معينة من المتعلمين، وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية وبقائه في الحواضر الكبرى

مثل بجاية، تلمسان، وهران،[103] فكان دور المدارس في هذه الفترة بارزا في حياة المتصوف، لأنها كانت المؤسسة الوحيدة التي يلقى فيها دروسه وأفكاره، ومذهبه فينجم عن ذلك تخرج رجال متصوفين كبار في المجتمع الجزائري.

وبانتشار هذه المدارس في الجزائر أخذ التصوف وطرقه في التوسع والانتشار في الوسط الاجتماعي الجزائري، فكان لا يخلو منها حي من الأحياء، ولا قرية من القرى في الريف، بل أنها كانت منتشرة حتى بين أهل البادية والجبال النائية، وبفضل هذه المؤسسة انتشر التصوف في الجزائر، وانتقل من فترة التصوف النخبوي إلى التصوف الشعبي وذلك لانتشاره بين العامة والخاصة ، الأغنياء منهم الفقراء، في المدن الكبرى وفي الأرياف وظهرت بذلك الطرق الصوفية الكبرى في مختلف أرجاء القطر: كالقادرية، الشاذلية، التجانية وغيرها.[104]

وهذا ما جعل جميع الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني ينبهرون من كثرة المدارس بها وانتشار التعليم وكثرة الطرق الصوفية بها، وندرة الأمية بين السكان، وقد عد بعضهم العشرات من هذه المدارس بالإضافة إلى المساجد والزوايا والرباط التي تحدثنا عنها والأوقاف أيضا .[105]

وقد اشتهرت تلمسان عاصمة الدولة الزيانية قبل مجيء العثمانيين بوفرة المدارس والعلماء رغم تدهورها السياسي فالإضافة إلى المدارس الابتدائية كان بها على الأقل خمس مدارس ثانوية وعالية، وهي التي أشاد بها الرحالة المصري عبد الباسط بن جليل والكاتب المغربي الحسن الوزان صاحب الكتاب "ليون الإفريقي" الذي أشاد على الخصوص بعناية أهل تلمسان بتشييد المدارس والإنفاق عليها، كما وجد الفرنسيون، بعد احتلال تلمسان

خمسين مدرسة ابتدائية ومدرستين للتعليم الثانوي والعالي وهما مدرسة الجامع الكبير، ومدرسة أولاد الإمام كما أن قسنطينة كانت المدارس الابتدائية كثيرة الانتشار بها، حيث كان عدد المدارس الابتدائية بها عند دخول الفرنسيين حوالي تسعين مدرسة وهو العدد الذي جعل بعض الباحثين يحكمون بأنه يدل على أن كل طفل ذكر بين السادسة والعاشرة كان له مكان في المدرسة أما التعليم الثانوي والعالي فقد وجد الفرنسيون له في قسنطينة سبع مدارس(106).

أما مدينة الجزائر فقد تضاربت حولها الأقوال في عدد المدارس الابتدائية والثانوية والعليا الموجودة بها خلال العهد العثماني، ويعود ذلك بصورة أساسية إلى إدخال المساجد والزوايا في إعداد المدارس، وكثيرا ما يتحدث البعض عن مراكز التعليم الثانوي والعالي ولا يتحدثون عن المدارس الابتدائية، وهذا ما أشار إليه التمغروطي، وابن زاكور، بوجود المدرسة القشاشية كما تحدث ابن حماد القشاش عن مدرسة الجامع الكبير وهي من المنتسبين إلى مدينة الجزائر، وقدر عدد المدارس بمدينة الجزائر عند دخول الفرنسيين إليها بحوالي 100مدرسة ابتدائية وغير ابتدائية (107).

المكتبات:

تعتبر المكتبات مؤسسة ثقافية هامة في حياة المتصوف حيث أنها كانت الوسيلة الوحيدة والمكان الوحيد الذي يمكن فيه لشيخ التصوف أن يبلغ من خلاله رسالته وذلك عن طريق ما ألفه من كتب ينشر من خلالها أفكاره ومذهبه وعن طريق وضع هذه المؤلفات في المكتبة يكون المتصوف قد حقق نجاحا كبيرا في إيصال ما يريده لمختلف الفئات خاصة منهم الطلبة.

وقد كان بعض المتصوفون يملكون مكتبات خاصة بهم ،وتسمى على اسمهم وتكون تابعة للمسجد والزاوية التي بناها ، فيضع فيها ما ألفه وما أنتجه من كتب في التصوف والعلوم المختلفة.

وبانتشار المكتبات في كامل أنحاء الجزائر أخذ التصوف ينتشر معها وأخذت الكتب والمؤلفات الصوفية تتنوع وتنتشر بمختلف كتّابها من رجال التصوف، فنجد من أهم المؤلفات أو الكتب الصوفية" المقدمات للمتصوف الكبير السنوسي و"العلوم الفاخرة للمتصوف عبد الرحمن الثعالبي...وغيرهم(108) فكان الهدف لهذه المؤلفات، هو نشر التصوف وطرقه في كامل أنحاء الجزائر والمغرب العربي، و لم تكن هناك من وسيلة إلا بناء مؤسسة ثقافية يقتصر عملها على إيصال هذه المؤلفات إلى مختلف الفئات، وبالطبع كانت هذه المؤسسة تتمثل في المكتبة والتي لعبت دورا هاما في نشر التصوف وطرقه في الجزائر العثمانية.

ويمكن تقسيم المكتبات في الجزائر إلى عامة وخاصة فالعامة هي تلك المكتبات الملحقة بالمساجد والزوايا والمدارس، أما المكتبات الخاصة فكثيرة وليس من السهل حصرها غير أن بعض العائلات قد اشتهرت لطول عهدها بالنفوذ، بالمكتبات دون الأخرى فعائلة الفكون بقسنطينة كانت لها مكتبة خاصة ، أصبحت مضرب الأمثال بعد الاحتلال الفرنسي...وغيرها كثير(109)

ثالثا : موقف الطرق الصوفية من النظام التركي (العثماني) بالجزائر

إنً المتأمل لتاريخ العلاقة بين الحكام الأتراك والجزائريين ، يلاحظ أن هاته العلاقة كانت مجسدة في سلطة مشايخ الطرق الصوفية، وأنها لم تكن

ذات وجهة واحدة و لم تكن قارة، إذ يمكن نميز بين ثلاثة مواقف واضحة لدى رجال الطرق الصوفية في تعاملهم مع الإدارة العثمانية.

القسم الأول: ويمثل رجال ومشايخ الطرق الذين أيدوا الوجود العثماني منذ البداية ، إذ أبدى هؤلاء تحالفهم مع العثمانيين ضد الإسبان واستمر بعضهم في مساندتهم لهم حتى أواخر عهدهم.

ومن مثال ذلك ما جاء في رحلة بيري رايس العثماني، أن الشيخ محمد التواتي كان يحمي مدينة بجاية من الإسبان، وأنً زاويته كانت ملجأ للمجاهدين ونزاة البحر [110]، إذ لجأ بيري رفقة عمه كمال رايس إلى زاوية الشيخ محمد التواتي، وطلب منه المساعدة سنة 301 هـــ [111]، فما كان منه إلا أن رحب بهما وقدم لهما يد العون .

وعن عائلة بن القاضي التي تسكن إمارة كوكو وجبال جرجرة، فقد قدم شيخهما الحسن بن القاضي يد المساعدة للعثمانيين، إذ قاد هذا الأخير، الوفد الذي أرسله خير الدين إلى سلطان العثماني سليم الأول ليقترح عليه ضم الجزائر إلى الدولة العثمانية ، ولو أنه فيما بعد غيًّر موقفه [112]

ومن جهة أحمد بن يوسف الملياني نجده قد قدم العون لعروج الذي استغل فرصة الخلاف بين الزيانية والمليانة [113] من أجل ضم حليف له يساعده على الاستيلاء على تلمسان، إذ أن عروج قد زار دار الملياني واتفق معه سرا، على عدة أمور، منها إعلان الملياني وأتباعه تأييدهم للعثمانيين، بينما تعهد عروج بعدم التعرض للملياني ولنسله ولمن تعلق به[114].

وقد أشهر هذا التحالف والتزم به الطرفان طيلة العهد العثماني ، غذ أن خير الدين باشا قد أرسل من الجزائر هدايا ثمينة إلى الملياني بعد نجاحه في ضم تلمسان، كما اعترف بابن الملياني خليفة لوالده في رئاسة الطريقة الشاذلية

ونشر دعوتها ، ويقال أن حسين باشا كان متزوجا من إحدى حفيدات الملياني.

ويذكر الشيخ الدين في مذكراته أن شيخ العرب أحمد بن علي بوعكاز السخري ، ساند الأتراك في حربهم ضد الإسبان سنة 1515 [115] وشاركت قبيلة الذواودة في هذه الحرب بجيشين، أحدهما رابض في شرق مدينة الجزائر، وثانيهما رابض في غرب العاصمة [116].

وفي قسنطينة نجد أن عبد الكريم الفكون، قد استماله الأتراك إلى جانبهم من أجل تحقيق نفوذهم في المنطقة، بعد أن التمسوا منه الموافقة والتي لف معهم [117]، وقد ساعدهم هذا التحالف على التوغل في الداخل ، وتوفير الطاعة بالمناطق التالية، والتقدم نحو الجنوب الشرقي في محاولة لإنهاء تحصن أولاد صولة بجبال الزاب [118].

وقد كان مقابل ذلك هو حصول عائلة الفكون على امتيازات كبيرة، خاصة في المجال الاقتصادي، فتمكنت من الارتقاء في الحياة والسلطان ومن بين هاته الامتيازات ما يلي:

-قيادة بعثة الحج، مع الحق الكامل، في اختيار أعضاء القافلة والاستفادة من هذه الملهمة ماديا بقدر الإمكان.

-إدارة جميع أوقاف الجامع الكبير دون مراقبة ولا محاسبة.

-إعفاء جميع الأوقاف التابعة للعائلة، وجميع أملاكها في المدينة وفي الريف من الضرائب ومن كل الغرامات.

-الإعفاء أيضا من الغرامات والسخرة، وحق دخول المدينة والخروج منها، وحق توفير الطعام والسكن.

-استفادة العائلة من نيل الهدايا والعطايا العقارية وغيرها، ومن حق العشر من الزرابي والخشب المحول من نواحي الأوراس إلى قسنطينة ومن حق المكس على أسواق الخضر والفواكه. ومن جهة أخرى فإن جميع من يلتجئ إلى العائلة سواء في المترل أو غيره، ولو خارج المدينة، مصون لا يتعرض لأي عقوبة ولو ارتكب أكبر جريمة [119].

يبدو من خلال علاقة الحكام العثمانيين بعائلة الفكون، أنها علاقة قائمة على المصلحة الخاصة بكل طرق، إذ نستشف ذلك من خلال الامتيازات التي منحت للعائلة، خاصة تلك المتعلقة بالأمان المطلق للملتجئ إلى عائلة الفكون، حتى وإن كان مجرما، فكيف يقبل رجل دين وصوفي يخاف الله ومتمسك بالإسلام كعبد الكريم الفكون هذا الامتياز؟.

أما في عنابة فقد تآزرت عائلة ساسي البوني مع العثمانيين، ومدت لهم يد المساعدة ، إذ توطدت بينهم علاقة حميمة على مرُ الزمان [120] وتتجلى هذه العلاقة من خلال الرسائل المتبادلة بين محمد ساسي البوني ويوسف باشا الجزائري من جهة، وبين أحمد بن قاسم البوني وأحمد بكداش من جهة أخرى [121].

وفي منطقة الشلف نجد أن العمانيين قد أتبعوا مع الشيخ محمد بن المفوفل[122] نفس الطريقة التي اتبعوها مع الشيخ الملياني، إذ كان للمفوفل نفوذ على قومه وكان من ????? الروحانيين، لذلك كان أول من قصده العثمانيون في هذه الجهة وطلبوا إليه مبايعتهم ومناصرتهم على الزيانيين، ومباركة حملتهم عليها، فكان لهم منه ما أرادوا [123].

ومهما يكن من درجة التأكيد التي أبداها رجال الصوفية حيال الوجود العثماني في الجزائر فهي مبنية على أساسين:

الأول يتمثل في استنجاد الطرقيين بالقوة العثمانية التي رفعت لواء الجهاد ضد الحملات الصليبية بهدف التصدي لهذا الخطر الذي كان يهدد الكيان الإسلامي في الجزائر ، والذي مثله كل من الثعالبي الذي تحالف مع العثمانيين وعقد معهم معاهدة لصد الإسبان الذين كانوا متمركزين بصخرة بنيون [124].

وسالم التومي الذي استقبل عروج أثناء قدومه إلى مدينة الجزائر لنصرة أهلها وكذا كل من محمد التواتي وساسي البوني كما سبق ذكرهم

أما الأساس الثاني الذي ارتبط به تأييد السلطة العثمانية ، فهو يتمثل في سياسة التحالفات التي لجأ إليها الحكام بغرض إحكام سيطرتهم على أكبر عدد ممكن من المناطق وذلك.

1- إما بإعطائه امتيازات كبيرة وواسطة للمشايخ مثل ما حدث مع عبد الكريم الفكون[125] وكذا قبيلة المعاتقة [126]، التي أعفاها الباي محمد بن علي من الضرائب كضريبة العشور والزكاة.

وحصل آل مقران على وضع خاص إذ اتفقوا مع الإيالة في بني عباس في نهاية القرن 17م على توليهم جميع الأخشاب من منطقة بجاية وتحميلها إلى الجزائر، وفي المقابل يتولون إدارة الإقليم الذي يقطنونه.

وفي سنة 1682[127] اقتطع الداي حاج محمد إقليم مجانة من باي قسنطينة ومنح إدارته لعبد القادر بن سيدي محمد أمقران.

2- وإما عن طريق المهادنة أو المصالحة، إذ أن صالح باي 1725 – 1792 الذي حكم بايلك الشرق منذ 1771 [128] انتهج هذا الأسلوب مع الكثير من القبائل المتواجدة في إقليمه، واستطاع بذلك استمالة الكثير من رجال الدين والمرابطين والصوفيين، بعد أن صفى له الجو مع العديد من الأعراش والبطون

التي ضمها إليه مثل سكان جبال عمور وبلاد الميزاب ومنطقة الأغواط وتقرت كما عرف يوسف باشا الذي كم الجزائر ما بين 164 –1650[129] أنه كان من الحكام الذين يقربون العلماء ويعفون المرابطين والأشراف من دفع الضرائب ويهادونهم ويكرمونهم.

وذكر عنه أيضا أنه سافر إلى بايلك الشرق واجتمع مع مراد باي وكبار ورجاله وقرب إليه العلماء ورجال الدين أمثال عائلة الحملاوي ، وقد استشارهم في كثير من القضايا[130]

القسم الثاني: لقد أبدى هذا الصنف من رجال التصوف معارضة شديدة على النهج الذي عمل به العثمانيون، واعتبروه تسلطا ووصفوه بنعوت شديدة ومن ثمة أشهروا في وجوههم المقاومة، ومن أمثلة ذلك:

ما قام به أحمد بن ملوكة التلمساني، الذي عارض القائد عروج عند دخوله مدينة تلمسان ونظرا لسياسته أنها عدوان على التلمساني ولا بد من التصدي لها وحاربها [131]، إذ يذكر أبو القاسم سعد الله في ذلك أن معظم المرابطين في تلمسان ونواحيها كانوا ضد الأتراك، ومنهم شيخه موسى اللاتي، والشيخ عبد الرحمن اليعقوبي [132]

ومن بين المعارضين أيضا الحسن بن القاضي الذي كان في البداية من المؤيدين، ثم ثار هذا الأخير ضد خير الدين سنة 1520م وتمكن من إخراجه من مدينة الجزائر، والسيطرة عليها لفترة خمس سنوات، ثم استرجعها منه خير الدين سنة 1525 [133]

وكذلك حفيدة عمر بن القاضي، الذي كان أيضا بمنطقة بني خيار ببلاد زوارة[134]، ودفعه ذلك للتحالف مع الملك الإسباني فليب الثالث في جوان 1603 [135] بغرض التصدي للانكشارية لكن المرابط سيدي منصور كشف

المؤامرة ، وكان معاديا للتقارب بين عائلة بن القاضي و الإسبان واستقبل الجيش التركي في منطقة بني حنادشة سنة 1618[136] وتعاون معه على ابن القاضي والإسبان.

هذا وقد عرفت مرحلة عثمان باشا (1766- 1791)[137] تمردات مختلفة ، عدم الطاعة والانصياع للعثمانيين ،ـــ ومن أمثلة ذلك ما أقدم عليه سكان جبل فليسة بمنطقة جرجرة ببلاد القبائل الذين خرجوا عن طاعة الأمير ، ومنعوا الزكاة وحرموا البنات من الإرث[138].

وفي سنة 1789[139] بعث إليهم عثمان باشا بفرقة تأديبية، ولكنها وجدت مقاومة عنيفة وانهزمت في الجولة الأولى والثانية ولم تستطع الانتصار عليها إلا في الجولة الثالثة بعد أن عزّز الباشا جنده.

كما عرفت مرحلة الدايات (1671 – 1830م) مع مستهل القرن التاسع عشر، أخطر انتفاضة شعبية قادتها الطريقة القادرية بقيادة زعيمها ابن الشريف الدرقاوي[140] وقد كان من أسباب ودعائم الثورة الدرقاوية:

السياسة الضريبية القاسية التي فرضت بالقوة على الفلاحين، وأثرها الكبير في تذمر الثوار.[141]

عداوة ومحاربة بايات وهران لرجال التصوف والطرق الدينية، إذ يذكر في ذلك الناصري أن الداي مصطفى طالب بتضييق الخناق على الدرقاوية، وأمر بإلغاء القبض على زعيمهم عبد القادر بن شريف الذي جال الصحراء استعدادا للثورة، أما عن دعائم هذه الثورة فقد تمثلت في سلاطين المغرب الأقصى، بغرض إضعاف شوكة العثمانيين في الإقليم الغربي من الجزائر الذي كان حلم المغاربة منذ سقوط الدولة الموحدية.[142]

وقد استغرقت ثورة ابن الشريف سنوات عديدة، تمكنت من خلالها من دحر الجند العثماني، والوصول إلى مشارف وهران، لكن هذه الثورة كان مآلها الفشل بعد أن عين داي الجزائر الباي محمد بن المقلش سنة 1805[143] على القطاع الوهراني، الذي رجّح كفّة الميزان لصالح الحكومة المركزية.

وهناك ثورة أخرى كانت متزامنة تقريبا مع الثورة الدرقاوية، ويتمثل في ثورة ابن الأحرش ببلاد الشرق في منطقة الشمال القسنطيني.[144]

وقد وضع ابن الأحرش لثورته أسلوب الرعاية والترشيد، إذ استقر بزاوية الزيتون بضواحي مدينة جيجل أين طالب بقيام حكومة على حساب بايلك الشرق، وأمر بمهاجمة الحاميات التركية، ووصلت طلائعه إلى ضواحي قسنطينة خلال 1804م واستطاع دخولها والاستلاء على كثير من مخازنها.[145]

وخلال السنتين (1806- 1809)[146] تواصلت المعارك من جديد بين ابن الأحراش ومعارضيه في سهول بجاية وضواحيها، ولكنه فشل أمام قوة الباي وجيشه، و لم يجد ابن الأحرش إلا التوجه نحو الغرب الجزائري وتعزيز العلاقة مع الطريقة الدرقاوبة، وكان معه حلفاؤه أولاد عطية، لكن العثمانيين استطاعوا إطفاء نار الفتيل وأخمدوا ثورة ابن الأحرش المتعاونة مع الدرقاويين.

ومن جهتها الطريقة التيجانية، أعلنت هي أيضا معارضتها للسلطة العثمانية إذ قاد شيخها محمد التيجاني سنة 1806[147]، هذا الأخير الذي عزّز علاقته مع سكان منطقة غريس بالقطاع الوهراني، الذي بايعه أهلها سرا، الأمر الذي أقلق السلطة العثمانية، إذ وقع هجومين بين الطرفين، أحدهما مع باي وهران بمنطقة عين ماضي بضواحي الأغواط، والثاني مع باي التيطري

الذي أدى بالتجاني إلى الانسحاب من الجزائر مع أهله وأتباعه وخروجهم إلى بلاد المغرب الأقصى.[148]

رغم إخماد ثورة ابن الأحرش وهجرة الشيخ التيجاني، إلا أن المعارضة ظلت سارية في العديد من مناطق الوطن خصوصا نهاية القرن 18م فمعارضة رجال الدين والمتصوفة لم تتوقف يوما، إذ أنه أيام تولي حسين باشا آخر دايات الجزائر الحكم منذ 1818م[149]، شهدت هذه الفترة اضطرابات كثيرة في مناطق

مختلفة من الوطن قادها قبائل ثائرة ومتحالفة مع رجال الطرق، ففي منطقة القبائل مثلا وقفت اضطرابات خلال أكتوبر من سنة 1823م[150].

هذا وقد قام سكان بجاية بأسر المفتي الحنفي العثماني وجعلوه رهينة، وعندما تدخلت الدولة العثمانية المركزية، اتصلوا بالقناصل الأوربية لطلب الحماية.[151]

من خلال ما سبق يتضح لنا أن جل الثائرين على السلطة العثمانية قد ظهروا خلال منتصف القرن 18م، ذلك إذا استثنينا البعض منهم الذين أيدوا المعارضة منذ بداية ظهور الإخوة عروج على مسرح الأحداث السياسية بالجزائر. والسبب في ذلك هو فقدان الثقة بين الجزائريين والسلطة العثمانية وذلك راجع إلى:

إرهاق الأهالي حيث انكمشت موارد البحرية التجارية مع مطلع القرن 17م، والتي كانت المورد الأساسي لخزينة الدولة، فكلما قلت موارد القرصنة، كلما لجأت حكومة الأتراك إلى زيادة استغلالها لطبقة الفلاحين الجزائريين، وذلك بزيادة عبأ الضرائب، وكذلك فساد النظام العثماني، وعزلته عن الرعيّة والمجتمع.

القسم الثالث، كان هذا القسم دوما معتدلا، يكتفي بإعطاء النصائح والتوجيهات للسلطة العثمانية، من دون أن يصل إلى أي تصادم معها، فلم يؤيدوا العثمانيين كل التأييد و لم ينقموا عليهم كل النقمة.

ومن أمثلة ذلك "الشيخ العبدلي" في إقليم تلمسان، الذي كان على علاقة بالقائد العثماني محمد بن سوري إذ كان يعظه ويطلب منه مطالب في صالح أهل البلاد.[152]

أما عن الشيخ الشليحي فقد كان له دور كبير في تغيير في موقف باي قسنطينة حسن بوحنك اتجاه الأولياء والصالحين، فبعد أن كان عنيدا متمردا عليهم، أصبح بفضله كريما ومتصالحا معهم.[153]

إذ أنه أعطى للمرابط الشليحي قصرا في المكان المعروف باسم الأربعين شرين، الذي أصبح يعرف فيما بعد باسم دار الشليحي، فيما أنشأ له زاوية في أولاد عبد النور وأعفاها من الضرائب.

فكثيرا ما كان العثمانيون يكثرون من الهدايا والعطايا للمرابطين بهدف استمالتهم وتوظيفهم عند الشدة ضد المعارضة.

الأمر الذي جعل البعض من رجال الدولة يشترون صمت هؤلاء، من جهة والمرابطين بدورهم يرثون الولاة ليسكتوا عن ابتزازهم أموال الناس والتعدي على حرمات الرعيّة[154]، كما نشير أيضا إلى أن الفساد الناتج عن التحالف بين هؤلاء الحكام، لم يقف عند هذا الحد بل تعداه ليصل درجة النصب والاحتيال بفرض الثراء في السلّم الاجتماعي[155]. ومثال ذلك ما فعله أحمد بوعكاز مع أهالي قسنطينة، بعدما أدعى الطريقة والمشيخة وإقامة الحضرة أمام صمت الإدارة العثمانية.[156]

وهكذا اعتمد العثمانيون بصفة أساسية على هذا الجناح من المرابطين في محاربة أي محاولة إصلاحية أو تجديدية، أو ثورية مقابل منحهم امتيازات وإعفاءات ضريبية، وتسهيل علاقتهم مع حكومة الأوباق وأنصار الباب العالي.

ومهما يكن من موقف رجال الصوفية وعلاقتهم بفئة الحكام العثمانيين والتي تتميز بالتباين والاختلاف (مؤيد، معارض، وسط) فإن لهؤلاء سلطة سياسية ونفوذ كبير على المجتمع الجزائري، الأمر الذي جعل حكومة الأتراك، تبدي مخاوفها من هاته السلطة الصوفية، وتحسب لها ألف حساب، فنجدها تلجأ إلى شتى الوسائل من أجل كسب ولائها.

قائمة المراجع :

1- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ص: 1، 464
2- رحلة القصادي وابن مريم ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص: 74
3- الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ص: 103، 106
4- المرجع نفسه، ص: 2، 106
5- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع سابق، ص: 470
6- محمد بن علي شعيب، أم الحواظر في الماضي والحاضر، تاريخ قسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة، 1980 ، ص : 133، 134
7- أنظر، الجزائر في عهد رياس البحر، ص: 31
8- الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 2، المرجع سابق، ص: 489، 490
9- أبو القاسم سعد الله، مجلة الثقافة الجزائرية، عدد 51، 1979، ص: 21، 29
10- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع سابق، ص: 741
11- ابن مريم، المرجع سابق، ص: 287، 288
12- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع سابق، ص: 471
13- أنظر ترجمته وشعره الصوفي في تعريف الخلف برجال السلف.

14- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع سابق، ص: 198
15- المرجع السابق، ص: 464
16- بدأت ملامح الشعور بالوطنية تظهر في كتابات بعض الجزائريين أثناء العهد العثماني، قال الورتلاني: "وصلنا مدينة قسنطينة وهي مدينة في وطننا..." "الرحلة الورتلانية"، ص: 685
17- أنظر: عبد القادر المشرقي، الجزائر بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الاسبانيين،تحقيق: محمد بن عبد الكريم، دار مكتبة الحياة، بيروت ص ص: 8، 13.
18- المجلة الإفريقية، عدد 31، جانفي، 1862، ص: 16
19- المرجع السابق، ص: 16
20- المرجع السابق، ص: 17
21- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع سابق، ص: 84، 85
22- مثل عائلة الفكون، بقسنطينة
23- عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، مصر ط3، 1986، ص: 42
24- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع سابق، ص: 183
25- المقدم: هو المريد الذي يقدمه الشيخ على غيره من المريدين لينوب عنه في القيام بكل ما يخص شؤون المشيخة أو الزاوية
26- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف،مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1980، ص: 78
-27سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتب اللبنانية، ط3، 1985، ص: 445
-28ابن مريم، المرجع سابق، ص: 110
-29سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، المرجع سابق، ص: 544
-30المرجع نفسه، ص: 114
-31سميع عاطف الزين ، المرجع السابق ص: 546، 548
-32المرجع نفسه ص: 117
-33انظر ترجمته في الرحلة الورثلانية.
-34 أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ،ص:261،264،266.

-35 انظر أبو القاسم بن عبد الجبار الفجيجي، الغريد في تقييد الشريد وتوطيد الوبيد، تحقيق وتقديم، عبد الهادي التارزي مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، المغرب، 1983، ص:18.

-36انظر أبو القاسم سعد الله،المرجع السابق ،ص:287.

-37نص الرسالة في أبحاث و أراء في تاريخ الجزائر،ص: 208..

-38انظر : الفكون ، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية :ص:11وانظر :تاريخ الجزائر الثقافي ،12،ص:287.

-39انظر إسماعيل العربي ، الدراسات العربية في الجزائر ،ص:67.

-40انظر : الفكون ، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، ص:11 وانظر : تاريخ الجزائر الثقافي ،ج1،ص:287.

-41أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الزائر الثقافي ،ج1 ، المرجع السابق ،ص:312.

-42انظر ، إسماعيل العربي ، الدراسات العربية في الجزائر ، ص:67.

-43انظر الدراسات العربية في الجزائر ،ص:67. وانظر عبد المالك مرتاض ، فنون النشر الأدبي ،ص:33

-44لأن المقام لا يتسع لها هنا.

-45محمد بن أبي تشنب ، البستان ، المطبعة التعالبية ، الجزائر ،1908 ،ص:06.

- 46في مؤلفه : منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية ، تحقيق ، أبو القاسم سعد الله ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،ط1 1،1987،ص:31.

-47المصدر السابق ،ص:32.

-48المصدر السابق ، ص:35،37.

-49الورثلاني ، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخيار.

-50انظر: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب لإبن عمار.

-51حققها ونشرها : أبو القاسم سعد الله ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1983.

-52عبد الله العياشي ، طبع حجري ، فاس (1316هـ) (مغربي الأصل ، من تلاميذ الفكون.(

-53أنظر منشور الهداية ، للفكون ،ص:118.

-54الفكون ، منشور الهداية ، المرجع السابق ، ص:112.

-55المصدر نفسه ،ص:122.
-56راجع أبياتا في ذلك، منشور الهداية ،ص:124وغيرها.
-57المصدر السابق ،ص:132.
-58أنظر ترجمته في تعريف الخلف برجال السلف للحفناوي.
-59أنظر : المنشور كاملا في مذكرات الحاج أحمد الزهار،ص.176.
-60ألفرد بل ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، ترجمة عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي ، بيروت ،ص، 430.
-61يقول بروكلمان كارل عن حياة الناس في القسطنطينية والمناطق الواقعة تحت الحكم العثماني " خضعت حياة الجماهير الدينية لتأثير مشائخ الطرق الصوفية المنتشرة انتشارا واسعا في آسيا الصغرى.
-62فوجة حمدان بن عثمان، المراة ، تعريب وتعليق ، محمد العربي ، تونس ،1982،ص2.
-63المصدر نفسه ، ص:57.
-64أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص: 469
-65نفس المرجع السابق ، ص: 470
-66حاج صادق محمد ، مليانة وولها سيدي أحمد بن يوسف ، مطبعة الجزائر ، الجزائر ، 1989 ، ص:158
-67سعيد وبي ، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر ، (العهد العثماني) ، الجزائر ، 1984 ، ص:153.
-68أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص:475.
-69ابن ميمون محمد الجزائري ، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية ، تحقيق وتعليق بن محمد الكريم محمد ، الجزائر ، ط1 ، 1972 ، ص: 349.
-70أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1، مرجع سابق ، ص:472
-71المرجع نفسه ، ص: 467
-72المرجع نفسه ، ص:469
-73ابن مريم أبو عبد الله ، البستان في ذكر أولياء تلمسان ، مرجع سابق ، ص: 06.
-74أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ص: 477.
-75أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص: 489.

76-المرجع نفسه ، ص:489.
77-المرجع نفسه ، ص:476.
78-المرجع نفسه ، ص:489.
79-المرجع نفسه ، ص:490.
80-محمد أبو زهرة ، محاضرات في الوقف ، مطبعة أحمد على مجتمرة ، 1959،ص:07.
81-أحمد مريوش ، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني ، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر :1954، الجزائر ،2007،ص،28.
82-أبو القاسم سعد الله ، مرجع السابق ،ص ص: 227،229.
83-أحمد مريوش ، المرجع السابق ،ص ص:28،29.
84-أبو القاسم سعد الله ، المرجع سابق ،ص ص:230،231.
85-سعيد قدورة يعد من أعلام الجزائر خلال القرن 17تولت عائلته الإفتاء المالكي بالجامع الكبير الآخر من قرن (المزيد أنظر : أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ،ج1،ص:357.
86-أبو القاسم سعد ، المرجع سابق :ص ص:238،239.
87-أحمد مريوش ، مرجع سابق ،ص:13.
88-المرجع نفسه ،ص:14.
89-أبو القاسم سعد الله ، مرجع السابق ،ص:252.
90-المرجع نفسه ،ص:262.
91-شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات (الجزائر، المغرب الأقصى، موريتانيا، السودان)دار المعارف، القاهرة (ب ت)،ص:80.
92-أحمد مريوش ، مرجع السابق ،ص ص:143،150.
93-أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق، ج4 ،صص:284،285.
94-المرجع نفسه ،ص:285.
95-المرجع نفسه ،ج1، ص:268.
96-المرجع نفسه ،ص ص:262،269.
97-نفس المرجع ،ج4،ص ص :291،292.
98-أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق ،ج1،،ص :272.

-99حميد بن حميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط ، دار الثقافة العربية الجزائر ،2007،ص:20.
-100أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص:272.
-101المرجع نفسه ،ص:273.
-102أحمد مريوش ، المرجع سابق ،ص:15.
-103مختار حبار ، المرجع السابق ، : 16.
-104مختار حبار ، المرجع سابق ،ص: 50.
-105أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج1، ص:273.
-106المرجع نفسه ،ص ص :274،275.
-107أحمد مريوش ،المرجع السابق ،ص:16.
-108أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ،ص:100.
-109المرجع السابق ،ص:297.4
-110أحمد مريوش ، مرجع سابق ، ص:121
-111أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 464
-112بعد أن كان إبن القاضي مؤيد لدولة الأتراك إلى الجزائر ، وثار ضد خير الدين وأخرجه من مدينة الجزائر سنة 1520 م مما أدى بخير الدين إلى الانسحاب إلى جيجل ، وبعد 5 سنوات تمكن من الانتصار عليه ، وفرض غرامة على أتباعه.
-113تذكر بعض الروايات أن الخلاف بين الملياني و الزيانيين كان سببه زيادة نفوذ الطريقة الشاذلية التي تزعمها الملياني محاول الزيانيون الحد من نشاطه بإقدامهم على حرقه ، لكنه نجا من ذلك ، مما أدى بهم إلى تنحيته.
-114أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 465.
-115أحمد مربوش وآخرون ، مرجع سابق ، ص ص : 116/115.
-116المرجع نفسه ، ص:116.
-117مختار حيار ، ص: 130.
-118محمد أمين بلغيث ، الشيخ بن عمر العدواني مؤرخ ؟؟؟؟ والطريقة الشاذلية ، ط2 ، كتاب الفد للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2007 ، ص:50
-119أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ص: 520 ، 521.
-120مختار جيار ، مرجع سابق ، ص:77.

-121بن عون بن كتو ، مرجع سابق ، ص:

-122كان ابن المفوفل من مشاهير ؟؟؟؟؟ شلف أوائل القرن العشرين ، اتصل به العثمانيون لفرض مساعدتهم في الاستيلاء على تلمسان ، وطلبوا منه التوبة معهم ، لكنه رفض أن يذهب معهم ، وأرسل بدله ولده مما يدل على كلامه الرضا والتأكيد

-123أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 466.

-124اسم أطلقه الإسبان على مكان يقع في ساحل مدينة الجزائر وعند العرب يعرف باسم حصن الصخرة

-125ولد عبد الكريم الفكون سنة 988هـ/1580م عاش مدة 85 سنة — عن أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج2 ،ـــ مرجع سابق ، ص ص:519

-126وتضم القبائل الواقعة في غرب الوادي وجرجرة وكانت سلطتها بيد الشيخ سيدي عمار بوختوس الصغير

-127عبد الرحمن الجيلالي ، تاريخ الجزائر العام ، ج4 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1982 ، ص:47

-128أحمد مريوش وآخرون ، مرجع سابق ، ص:119.

-129عبد الرحمن الجيلالي، مرجع سابق ، ص:48.

-130أحمد مريوش ، مرجع سابق ، ص:120-.

-131أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ص : 467

-132المرجع نفسه ، ص ص : 467 ، 468

-133يقال أنّ أتباع الحسن قاموا بقطع رأسه وأخذوه إلى خير الدين تذمرا من أعماله الوحشية.

-134تنتمي قبيلة الزاوية إلى منطقة بجاية ، حصلت على وضع قبيلة المخزن خلال العهد العثماني ، كما كانت تقوم بالقوامات للآيالة الجزائرية

-135أحمد مربوش وآخرون ، مرجع سابق ، ص:122

-136المرجع نفسه ، ص:122

-137المرجع نفسه ، ص:122

-138يمكن اعتبار لجوء سكان منطقة القبائل إلى حرمان البنات من الإرث بهدف منع انتقال الإرث إلى الفئة التركية خاصة بعد انتشار ظاهرة مصارهة لفئة المتصوفين والمرابطين

-139أحمد مريوش وآخرون، مرجع سابق، ص ص: 122،123

-140محمد أمين بلغيث، مرجع سابق ص: 65

-141بعد ضعف موارد البقر، وانخفاض الصادرات التي كانت الدولة تدفعها إلى الخارج، أصبح دايات الجزائر في أمس الحاجة إلى تغطية العجز فطالبوا بتنويع الموارد الاقتصادية مما بعثهم إلى تكثيف الحملات العسكرية على القبائل من أجل جمع الضرائب.

-142محمد أمين بلغيث، مرجع سابق،ص ص : 65 – 66

-143أحمد مريوش، المرجع السابق، ص: 124

-144محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص ص: 65 –66

-145المرجع نفسه، ص : 127

-146محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص: 66

-147أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق ، ص ص:509 – 510

-148محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص: 66

-149أحمد مريوش وآخرون، المرجع السابق، ص: 66

-150المرجع نفسه، ص ص: 129 – 130

-151أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج2، ص: 462

-152أحمد مريوش، المرجع السابق، ص ص: 129، 130

-153أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج2 ، ص: 468

-154المرجع نفسه، ص ص:420– 469

-155أحمد مريوش، المرجع السابق، ص: 131

-156أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق،ج1 ص: 471

دعوة الإسلام إلى العلم

د/ محمد ورنيقي – جامعة الأغواط –
الجزائـــر

إن الإسلام يدعو إلى العلم ويرغب فيه، ويحث على التعلّم واحترام وتقدير العلماء حق قدرهم. فتراث الأمة العربية الإسلامية يرفع من درجة العلم والعلماء، حيث ازدحمت أسفار التفسير وجوامع الحديث وكتب الأدب، ودواوين الشعر بما يُترجم عما تُكِنُّه ضمائر قادة الأمَّة وعلمائها وأدبائها وشعرائها وفلاسفتها وحكمائها من إِكْبَارٍ لمكانة العقل والعلم وفضل العلماء والتعليم.

ونحن نريد أن نظهر الموقف الإسلامي تجاه العلم والعلماء على حقيقته، من خلال عرض الآيات الكريمة والأحاديث النبوية، وسيرة السَّلف الصالح بهدف تعزيز معنويات شبابنا المسلم قبل غيره، ليقف ثابت الأقدام في وجه الغزو الثقافي الغربي الذي يستهدف تدمير مقدساتنا؛ بل تدمير وجودنا في حد ذاته.

- **العلم والعلماء ومكانتهما في القرآن الكريم :**

تتجلى مكانة العلم في تاريخ أمتنا بأبهى صورة في العقيدة الإسلامية، ويؤكد ذلك ما جاء في الآيات القرآنية التي تقدّس العلم وتُظهر أهميته للحياة الدنيوية والدينية، وليس أدلَّ على ذلك من وصف الله تبارك وتعالى ذاته في

الكتاب الحكيم بالعالم والعليم والعلاَّم والأَعْلَم ، والذي وسع كل شيء علماً، والذي أحاط بكل شيء علماً، وهو جل جلاله الذي آتى الأنبياء حُكماً وعلماً ، والعلم عند الله تعالى يعلّمه من لدنه قال الله تعالى: ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**﴾[1].

وقال أيضا:﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** ﴾[2].

ومن إجلال الله سبحانه للعلم أن سمَّاه بالحكمة، ونَعَتَه بالخير الكثير قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**﴾ [3]، وقد رفع الله من مكانة العلم حيث ذكر سبحانه أُولِي العلم بعد الملائكة قال تعالى:

﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ** ﴾ [4].

وقرنهم بنفسه في قوله تعالى: ﴿**كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾ [5]

كما جاء في القرآن المجيد أيضا تكريم العلماء بقوله : ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[6]

وقال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [7].

ولعلَّ أجل تكريم للعلم ما جاء في سورة آل عمران : ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ** ﴾ [8].

كما جاء كذلك التأكيد الربَّاني لأهمية العلم وقوة سلطانه في قوله تعالى: ﴿ **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ**﴾ [9] والمقصود هنا سلطان العلم.

وقد وعد الله تعالى أصحاب العلم بالدرجة الرفيعة قال جل وعلا: ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾[10] وقد فَرَّق سبحانه بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال تعالى:﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [11].

وفي موضع آخر في كتاب الله ، مَيَّزَ الله تعالى الملك طالوت عن غيره من بني إسرائيل بالعلم الذي كان بديلاً عن المال حيث قال :﴿ **وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ**﴾[12]. وكان العلم أحد الدعائم التي استند عليها يوسف –عليه السَّلام– في طلب توليته على خزائن الأرض قال تعالى: ﴿ **قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ [13]

ووصف القرآن العلماء بأقرب العباد إلى خشية الله وذلك في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** ﴾ [14].

- **العلم والعلماء ومكانتهما في الحديث الشريف:**

إن مترلة العلم في الحديث الشريف مترلة رفيعة مبجلة، فالعلماء ورثة الأنبياء، وهم أقرب البشر إلى درجة النبوة، فطلب العلم فريضة، ومن أخذه أخذ بحظٍ وافر من الخير، قال رسول الله ﷺ «**وَأَنَّ العُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الأَنْبيَاء، وَرَّثُوا العِلْمَ، مَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بحَظٍّ وَافِرٍ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ بهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الجَنَّةِ**»[15] .

وإن فضل العالم على العابد كفضل النبي على أدنى رجل من الصحابة، وإن الله وملائكته وأهل السموات والأرض لَيُصَلُّون على مُعَلِّم العالمين محمد ﷺ الذي وصف العلماء بإحدى الفئات الثلاث التي تشفع في غيرها يوم

القيامة، ولا خير في عبادة لا علم فيها. وكان النبي ﷺ يأمر الناس بالعلم والتعلم ويقول:« **وَإِنَّمَا العِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ**»[16].

وشبه النبي ﷺ العلم والهدى الذي أنزله الله بالغيث الذي يصيب الأرض فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج.

والعالم خليفة الله في الأرض، وتظلل الملائكة طالب العلم بأجنحتها. ووصف النبي ﷺ العلماء بالخلفاء، مثلهم في الأرض كمثل النجم في السماء يهتدي بنوره في ظلمات البر والبحر.

وكرم الله عز وجل ابن آدم بأن ينقطع بعد موته من كل شيء إلا من ثلاث، أَلاَ وهي الصدقة الجارية والابن البار الذي يدعو لوالده، وعلم ينتفع به . كما جاء في الحديث أيضا قوله عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ اللهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا، وَلَا مُتَعَنِّتًا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا**»[17] وليس أدَّل على أهمية مكانة العلم في السيرة النبوية من وصف الرسول ﷺ نفسه بالمعلم.

إن المكانة الرفيعة للعلماء في الإسلام تتضح من وصفهم بورثة الأنبياء، قال رسول الله ﷺ: «**الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاء**»[18]، ونبينا عليه أفضل الصلاة وأزكى التسلم أوصى بتبجيل العلماء لأنه من إجلال الله تعالى.

وقال **علي بن أبي طالب** كرم الله وجهه: «أنا عبد من علمني حرفا إن شاء باع وإن شاء استرق»، ثم قال: «من علمك حرفا واحدا مما تحتاج إليه في أمر الدين، فهو أبوك في الدين» [19].

ويقول الإمام علي-رضي الله عنه- وهو يخاطب **أبا الأسود الدؤلي**: «ليس شيء أعز من العلم؛ الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك»[20].

هذا وقد سار الخليفة **عمر بن الخطاب**-رضي الله عنه- على نهج القرآن والسنة حيث كان يرسل على رأس كل بعثة من المدينة إلى أي إقليم آخر (الأمير والوزير والمعلم) [21]، وذلك تأكيداً على سُمُوِّ مكانة المعلم في الدولة الإسلامية.

إن للمعلم في التراث الإسلامي كيانا عظيما، وإن للتعليم رباطاً روحانياً مُحْكَمًا يمثله النهج القرآني كما تمثله أحاديث الرَّسول ﷺ.

وتمتد مسيرة تكريم المعلم في أثناء حياته وبعد مماته حيث تحتشد جموع المشيعين عند وفاته، وتقفل الحوانيت وتعطل الأعمال ويعم الحزن والحداد[22].

ومن أمثلة مجالسة الحكام للعلماء ما ذكر من أن أبا سعيد عبد الملك بن قريب **الأصمعي** دخل على **الرشيد** بعد غيبة كانت منه، فقال له: يا أصمعي، كيف أنت بعدنا؟ فقال: ما لاقتني بعدك أرض، فتبسم الرشيد، فلما خرج الناس قال: يا أصمعي؛ ما معنى قولك: «ما لاقتني أرض»؟ فقال: ما استقرت بي أرض؛ فقال: هذا حسن؛ ولكن لا ينبغي أن تكلمني بَيْن يدي الناس إلا بما أفهمه، فإذا خلوت فعلمني، فإنه يقبح بالسلطان ألاَ يكون عالماً؛ لأنَّه لا يخلو إما أن أسكت أو أجيب، فإذا سكت فيعلم الناس أني لا أعلم إذا لم أجب، وإذا أجبت بغير الجواب، فيعلم من جوابي أني لم أفهم ما قلت. قال الأصمعي: فعلمني أكثر مما علمته[23].

أما المعلم **عبد الله بن المبارك** فقد احتل مكانة خاصة في نفوس تلاميذه ومجالسيه لِعُلُوِّ منزلته في العلم والتقوى والورع، حيث أشار **ابن خلكان** إلى ما ورد في كتاب (**النصوص على مراتب أهل الخصوص**)، إن عبد الله بن المبارك لما قدم مدينة الرقة خف الناس طواعية لاستقباله حتى قالت أم ولد

لهارون الرشيد: هذا وأبيك الملك لا ملك هارون، الذي لا يجمع الناس إلا بشرط وأعوان)[24].

ولله دَرُّ من قال:

قُمْ لِلْمُعَلِمِ وَفِّهِ التَّبْجِيلاَ * كَادَ الُمعَلِّمُ أَنْ يَكُونَ رَسُولاَ

إن منزلة المعلم عند هارون الرشيد عَلِيَّة سامية، حيث كان الكسائي والأصمعي ، وهما من مؤدبي أولاد الرشيد، يقيمان بمقامه ويصنعان بصنعه، وهي منزلة يُحْسَدان عليها ووجاهة نالاها بالعلم[25].

ويقول **مالك بن أنس** -رحمه الله- : «دخلت على الرشيد فقال لي: يا أبا عبد الله ينبغي أن تختلف إلينا حتى يسمع صبياننا منك الموطأ، قال، قلت: أَعَزَّ الله مولانا؛ إن هذا العلم منكم خرج فإن أنتم أعززتموه عز وإن أنتم أذللتموه ذل، والعالم يؤتى ولا يأتي، فقال الرشيد، صدقت، وقال للأمين والمأمون اخرجا إلى المسجد حتى تسمعا مع الناس»[26].

وذات مرة قام المعلم العالم **الكسَّائي** ليلبس نعليه فابتدرها الأمين والمأمون فوضعاها على يديه [27]

وأشرف هارون الرشيد يوما على الكسائي وهو لا يراه، فقام الكسائي ليلبس نعليه فابتدرها الأمين والمأمون وكان مؤدبهما فوضعاها بين يديه فقبل رأسيهما وأيديهما ثم أقسم عليهما أن لا يعاودا .

فلما جلس الرشيد قال: أي الناس أكرم خدما؟ قال أمير المؤمنين أعزه الله. قال : بل الكسائي يخدمه الأمين والمأمون وحدثهم الحديث [28].

• من خصائص المعلم العالم في الإسلام:

إن مكانة العالم المعلم في الإسلام تقدر بقدر اكتسابه الخبرة وتنوع مصادرها، ومستوى من تتلمذ عليهم وأخذ عنهم، وكذلك حرص العالم

على صيانة العلم بتَرَفُّعِه عن الطمع، وعمله بعلمه، وأن يَصْدُق قوله فعله، فالعالم إذا لم يعمل بعلمه زالت موعظته عن القلوب.

ومن أدب المعلم في الإسلام حسن الخلق، والتواضع، والرفعة والحلم، وعدم الكلام بغير هدف أو معنى. العالم لا ينازع من فوقه ولا يظلم من دونه، والمعلم في الإسلام يوسع على الطالب طريق التعلم، ولا يقبح العلوم الأخرى التي لم يختص بها.

«ومن شروط أو مؤهلات المعلم التي لابد من توافرها لدى من يرغب في ممارسة مهنة التعليم (أن يستكمل عدته ويشهد له بذلك أفاضل أساتذته وكبار علماء عصره، وأن يكون مهذبا متدينا متحليا بالأخلاق النبيلة، حليما وقورا رفيقا بطلابه متفرغا لعلمه، » [29].

إن حالة العلم والعلماء متلازمان، فالمعلم يشقى إلى أن يصل إلى حقائق العلوم من أجل أن يقدم ما ينفع الإنسانية، ومن ثم أعطت الحضارة الإسلامية مكانة سامية للمعلم، مركزة على الأخذ بالأحسن، وتلك نزعة تقدمية في الإخلاص للحقائق التي عززها الإسلام بقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [30].

إن المنهجية العلمية لدى معلمي وعلماء الدولة الإسلامية تتسم بالبحث والتمحيص والتأكد والابتعاد عن التقليد الأعمى والسطحية في فهم الموضوعات، فقد أكَّد **الإمام الغزالي** في كتاب (إحياء علوم الدين) أن من واجب المعلم ألا ينطق بما لا يعلمه، وأن لا يقلد أباه بضلاله مستندا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ**

كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [31] ومن هنا يتبنى العلماء العرب مبدأ الشك بقصد الوصول إلى اليقين.

إن مبادئ البحث والاستقصاء والتمحيص تُشَكِّل صلب الأسلوب العلمي الذي يستند إلى استخدام العقل في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف واستخدام الذكاء، وقد أعطى الإسلام قيمة جليلة للعقل حيث مَيَّز به الله سبحانه الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، .

وما قسم للعباد شيئا أفضل من العقل وما عُبد بشيء أفضل منه، وهو مع العلم لا نعمة أفضل منه. به تستخرج غور الحكمة وتنال ذروة العلوم.

لقد جعل الله العقل زينة لخلقه ونورا لهم، ولذلك فهو أول سمة يتسم بها العالم والمتعلم، فبنعمته يكون رصينا دقيقا أمينا في إيصال المعرفة إلى الأجيال.

كان المعلم في الدولة الإسلامية باحثا منقبا عن المعرفة الحقة، يشدُّ لها الرحال إذا اقتضاه الأمر، وكان لا يجيب بغير علم، ويجيب (بلا أدري، والله أعلم) ، بدلا من إعطاء معلومات خاطئة، وذلك استنادا إلى قوله تعالى: **﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾** [32] وذلك ما أجاب به الملائكة المقربون.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: «**جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ " أَيُّ الْبِقَاعِ خَيْرٌ؟ قَالَ: (لاَ أَدْرِي) أَوْ سَكَتَ فَقَالَ لَهُ: أَيُّ الْبِقَاعِ شَرٌّ؟ قَالَ: (لَا أَدْرِي)**»[33]. وهو الذي شُهِدَ له بالذكاء والفطنة، وكُلِّفَ بتبليغ رسالة السماء، وما إجابته إلا تأكيدا على دقة الإجابة العلمية.

وإن رسول الله ﷺ وصحبه الكرام، وهم علماء الأمة، وقادتها ومعلموها كانوا يحتاطون في الإجابة عن الأسئلة والمسائل، وكانت تتملكهم الدقة،

وقد يثنيهم الحذر أحيانا عن الإجابة غير المؤكدة في عقولهم، والجواب بلا أدري أو الله أعلم، لا يعني كتمان العلم، ولا ينسب لصاحبه الجهالة، لأن الكمال لله وحده، بل يضفي على صاحبه وقار الصدق، وإجلال الحقيقة.

لم يكن الطريق لطلب العلم سهلا ولا مفروشا بالورود، فالطباعة لم يكن لها وجود، والورق كان نادرا إِنْ لم يكن مفقودا، ووسائل المواصلات لم تكن إلا الحصان والجمل. ومع ذلك لم يفتر المجتمع الإسلامي عن طلب العلم ومذاكرته، وفتح مغاليقه والتثبيت من حقائقه. بل كان أشبه بخلية نحل دائبة الحركة مستمرة العمل تطلب الرحيق من الأزهار .

قال الكاتب الانجليزي (**ولز**) في كتابه (**تجربة في التاريخ العام**) ما يلي: «وكانت طريقة العربي هي أن ينشد الحقيقة بكل استقامة وبكل بساطة، وأن يُجْلِيهَا بكل وضوح وبكل تدقيق، غير تارك منها شيئا في ظل الإبهام».

فلا غرابة في أن نرى المسلمين قد مجدوا العلم إلى ما يقرب من درجة التقديس، وقد ورد على ألسنتهم كثير من العبارات التي تَنُمُّ على تعظيمهم للعلم واحترامهم للعلماء.

سئل **ابن المبارك** : «من النَّاس ؟ فقال :العلماء، قيل: فمن الملوك ؟ قال: التزهاء قيل : فمن السفلة ؟قال: الذين يأكلون الدنيا بالدين» قال الغزالي تعقيبا على هذا القول :ولم يجعل غير العلماء من الناس، لأنَ الخاصة التي يتميز بها الناس عن سائر البهائم هي العلم.

وقال **أبو الدرداء** : «كن عالما أو متعلما أو مستمعا ولا تكن الرابع فتهلك ...». وقال **الأحنف بن قيس** : «كاد العلماء يكونون أربابا، وكلُّ عِزٍّ لم يُوَطَّد بعلم فإلى الذّل مصيره..» وقال **ابن المبارك** : «عجبت لمن لم يطلب العلم كيف تدعوه نفسه إلى مكرمة...»

• **نشدان الحقيقة :**

بهذه الروح العظيمة تقدمت الأمة الإسلامية وشَقَّت طريقها في الحياة مجلية بين الأمم، وإنما تتقدم الأمم ويَعْظُم شأنها إذا زخرت في ديارها بحار العلم ، واستحكمت عند أبنائها مذاهب التعليم وأصوله، وكثرت دُورُهُ ومعاهده، وتوفرت أسبابه، وشرفت مقاصده وغاياته.

أما شرف المقصد فيبدو في أن الإسلام أوجب على المرء أن يقصد من وراء طلبه العلم وجه الله تعالى، وهذا يعني أن يكون طلبه للعلم مجردا عن التعصب والهوى، خاليا من عنصر المراءاة، فيترل على الحق أينما وجده، ويرجع إليه إذا وجد نفسه بعيدا عنه.

وقد دعا الإسلام إلى نشدان الحقيقة في المسائل العلمية عن طريق مأمون العثار . يقوم على المشاهدة والحس والإدراك الذي يقنع العقل ويطمئن إليه القلب، وحذر الإسلام متبعيه من أن يَحْكُمُوا على الأمور حكما يقوم على الوهم والخيال، ويظهر ذلك في قوله تعالى : ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾[34].

ولذلك كانوا لا يقيمون وزنا للرأي إلاَّ إذا اعتمد على الدليل ،كما أنهم امتنعوا عن إجابة الأسئلة التي لا يعلمون الجواب عنها، قال **داود الأودي** قال لي **الشعبي** :«قم معي ها هنا حتى أفيدك علما بل هو رأس العلم قلت : أي شيء تفيدني ؟ قال : إذا سئلت عما لا تعلم فقل :الله اعلم ، فإنه علم حسن...»

وتأثرا بهذه التوجيهات وأمثالها فقد نشد المسلمون الحقيقة بكل استقامة لا يعيب الواحد منهم أن يقول: (**لاَ أدري**) إذا كان فعلا كذلك، أما إذا كان يدري فليس من أدب العلم أن يقول لا أدري، ويعتبر في هذه الحالة

مجانبًا لأمانة العلم. قال النبي ﷺ : «**مَنْ كَتَمَ عِلْمًا مِمَّا يَنْفَعُ اللَّهُ بِهِ فِي أَمْرِ النَّاسِ، أَلْجَمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنَ النَّارِ**»(35).

• **دعوة علمية شاملة :**

وقد يظن ظان أن العلم الذي حث على طلبه الإسلام وفرضه على الناس هو العلوم الدينية التي كانت العقيدة الإسلامية سببا في بحثها، كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه واللغة العربية وما إلى ذلك، ولا يتعداه إلى العلوم الكونية والطبيعية، ولكن هذا الظن مجانب للحقيقة، ولا يستند إلى دليل. بل أن الدليل قائم على نقيضه لان الآيات والأحاديث الواردة في طلب العلم عامة تشمل العلوم الدينية كما تشمل العلوم الكونية، كالطب والفلك والكيمياء والرياضيات وغيرها من العلوم. التي تمكن الناس من الإفادة من الكون، والتي تمكنهم من الإطلاع على أسرار عظمة الله في مخلوقاته. ومما يلقي ضوءا على هذا الشمول.

قوله تعالى : ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾ (36).

والمدقق في الآيتين يجد أن كلمة (**العلماء**) فيها تشمل العلماء الذين يتأملون سنن الله ويبحثون في نظمه في الكون وقوانينه في الوجود، في الجو والجماد والإنسان والحيوان والنبات، والذين يدركون من خلال بحثهم وجود الله ووحدانيته وعظمته وقدرته وحكمته فيعظمونه ويقدرونه ويخشونه حق خشيته.

ومن المعلوم أن من ازداد به علما ازداد منه خوفا. وإن الإنسان لا يستطيع أن يدرك وجود الله ويؤمن بصفات الكمال والجلال التي يتصف بها، إلا عن طريق مشاهداته للكون وما فيه، من نجوم وأفلاك وأقمار، وجبال وسهول، وبحار وأنهار، وأشجار وأطيار وإنسان وحيوان ونبات.

وكلما تعمق الإنسان في دراسة الكون ومظاهر الحياة وأسرار السموات والأرض، وما بين ذلك من علاقات وموافقات، وما يعتريها من تغيرات، تأكد لديه جود الله تعالى، وبدت له عظمته، وبالتالي رسخ إيمانه وزادت خشيته.

ومن هنا جاءت دعوة الإسلام إلى العلم دعوة شاملة للعلوم الدينية والعلوم الكونية والطبيعية، فلم يكن غريبا أن يحفل المجتمع الإسلامي على مر العصور بالأفذاذ في كل علم وفن، فقد نبغ منهم الأطباء والمهندسون والفلكيون والرياضيون، الذين سجلوا انتصارات علمية باهرة، في الطب والهندسة والفلك والرياضة، وكانت انتصاراتهم مرتكزات علمية لمن جاء بعدهم ، انطلقوا منها إلى آفاق واسعة من البحث والمعرفة والتجريب .

فما أحوجنا في وقتنا الحاضر إلى انتفاضة علمية شاملة، تنفض ما تراكم على أذهاننا من غبار التخلف العلمي، وتدفع بتفكير جيلنا الحاضر إلى الأخذ بأكبر نصيب من المعرفة والعلم، فيتحقق لنا التقدم المنشود، لأن بالعلم يزداد الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتالي يَعُمُّ الأمن والعدل والسلام.

***

[1] سورة البقرة ، الآية:255.
[2] سورة العلق، الآية: 1-5.
[3] سورة البقرة، الآية: 269.
[4] سورة آل عمران، الآية: 18.
[5] سورة الرعد، الآية: 43.
[6] سورة آل عمران، الآية: 7.
[7] سورة الزمر، الآية: 9.
[8] سورة آل عمران، الآية: 17.
[9] سورة الرحمن، الآية: 33.
[10] سورة المجادلة، الآية: 11.
[11] سورة الزمر، الآية: 9.
[12] سورة البقرة، الآية: 247.
[13] سورة يوسف، الآية: 55.
[14] سورة فاطر ، الآية: 28.
[15] محمد بن إسماعيل البخاري ، **صحيح البخاري** ، دار طوق النجاة،ط1422هـ، ج1/ص24.
[16] صحيح البخاري ، ج1/ص24
[17] مسلم ابن الحجاج ، **صحيح مسلم** ، ت/محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ج2/ص1104.
[18] رواه الترمذي في سننه: ج5/ص48، رواه أبو داود في سننه : ج3/ص317.
[19] الزرنوجي، تاج الدين النعمان بن إبراهيم، **تعليم المتعلم**، مطبعة الرحمانية، القاهرة،1921م، ص7.
[20] الإمام الغزالي، **إحياء علوم الدين**،ج1/ص7.
[21] عبد القادر محمد، **القضايا التربوية في التراث العربي**،من بحوث المؤتمر الثاني للتربويين العرب،بغداد،1978م.

(22) الزرنوجي، **تعليم المتعلم**،ص16.

(23) الأنباري عبد الرحمن بن محمد، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، 1978،ص96.

(24) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**،ج3/ص183.

(25) ابن سحنون محمد، **أدب المعلمين**، ت/حسن حسني، تونس،1972، ص 145.

(26) الزرنوجي، **الجواهر المضيئة**، دار العلم للملايين،بيروت،[ب .ت]، ص12.

(27) مرسي أحمد سعد، **تطور الفكر التربوي**،ص185.

(28) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء** ،ج3/ص20.

(29) شمس الدين، **الفكر التربوي عند ابن خلدون**،ص46.

(30) سورة الزمر، الآية:18.

(31) سورة الإسراء، الآية:36.

(32) سورة البقرة، الآية:32.

(33) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، **المستدرك على الصحيحين**، ت/مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1411 - 1990، ج1/ص167.

(34) سورة الإسراء ، الآية 36.

(35) ابن ماجة أبو عبد الله ، **سنن ابن ماجه**، ت/محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ، [ب.ت]، ج1/ص97.

(36) سورة فاطر ، الآية 27-28.

العنف والعنف السياسي

الأستاذة: نجاة بلحمام(*) – جامعة

وهران – الجزائر

مدخل:

يقول مالك بن نبي في كتابه (تأملات) (ص43) : "إن ساعة الخطر تدق مرتين: فهي تدق في اللحظة التي يفقد فيها المجتمع المبررات التي أطلقت طاقاته ووحدت جهوده. وتدق في اللحظة التي يبدأ فيها باستعادة مبرراته المفقودة أو يبحث عن مبررات جديدة."

وعليه أي مجتمع إنساني تجمعه الأهداف المشتركة وتقوده إلى بناء الدولة وترسيخ مبادئها، ولكن في نفس الوقت تفرقه ذات الأهداف عندما تنحو منحى آخر كثيرا ما تكون غايات ضمنية أو مستورة موجهة له فينشأ حينذاك ما يسمى بالعنف.

ومشكلة العنف هي إحدى المشاكل الأزلية للنظرية الاجتماعية والممارسة السياسية للبشرية. ولقد كانت هذه المشكلة تتخذ أهمية خاصة في فترات التغيرات التاريخية المفاجئة والتحولات الجذرية للمجتمع.

إن ظاهرة العنف ذات وجوه متعددة هي أولا عنف اجتماعي ومشكلة العنف الاجتماعي لا تبدي طابعا أكاديميا فقط وإنما سياسيا أيضا، ففيها تتقاطع وتنعكس أكثر المواضيع السياسية حدّة في السياسة ولاقتصاد والأخلاق والقانون والتاريخ وعلم النفس.

ويعتبر العنف ظاهرة مركبة لها جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية، وهو ظاهرة عامة تعرفها كل المجتمعات البشرية بدرجة متفاوتة، ولأسباب مختلفة ترتبط باختلاف المجتمعات والثقافات والمحطات التاريخية، فقد نجد الفرد يمارس العنف ضد نفسه، أو ضد الآخرين، أو جماعة ضد جماعة أخرى في المجتمع، كما قد تمارسه أيضا الدولة على المستويين الداخلي والخارجي. ويمثل العنف السياسي جانبا مهما لظاهرة العنف بمعناها المجتمعي الشامل، إذا طرح قضية العنف السياسي ليست في الحقيقة إلا طرحا لطبيعة السلطة والدولة في المجتمع، والارتباط الوثيق بين السياسة والعنف، فالسياسة غالبا لا تقوم دونما عنف، وإن كانت لا تقتصر عليه(1).

والعنف السياسي ظاهرة عالمية تعرفها المجتمعات البشرية كلها بدرجات متفاوتة وبأشكال متعددة، وقد يكون اختلاف هذه المجتمعات راجع إلى أسباب العنف، وآليات التعامل معه.

إن العنف هو استخدام القوة استخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون هو كل عمل يسعى القائمون به على تبريره أو إعطائه مشروعية تغطية سواء قبل القيام به أو بعد القيام به، وهذه التغطية سواء كانت سياسية أو اجتماعية هي ما يجوز أن نسميه المبرر الأخلاقي.

والعنف هو واحد من أهم الأعمال أو الظواهر (PHENOMENE) التي احتاج القائمون بها إلى تغطية أمام النفس (المبرر الأخلاقي) وأمام الناس والتاريخ، وكل مرتكبي العنف في التاريخ وضعوا لأنفسهم مبررات أخلاقية، دينية أو دنيوية أو اقتصادية أو إيديولوجية، وكثيرا ما كانت تحت شعار (الخير العام) أو (من أجل الجميع) الخ...

لقد أشار (هوبس) (HOBBES) إلى حرب الجميع ضد الجميع والتي تعرف عنده بالحالة الطبيعة، هذه الحالة تساعد على فهم ما يعرف بالعنف.

إننا عندما نتابع المفهوم الهوبسي، نجد أن هناك أربعة مقترحات توضح هذا المفهوم أولها أن الناس يتحركون بواسطة نفس الرغبات وثانيها أن هذه الرغبات عادة ما تكون طاغية دون رحمة إما لأنها البديل الذاتي للحاجات البيولوجية القامعة وإما لأن إشباعها يشكل بحد ذاته سببا كافيا للسعي إلي تجديدها.

أما ثالثها فإن الأغراض القابلة لإشباع هذه الرغبات تشكل في كل لحظة كمية محدودة وعليه رابعا فإن الرغبة من جهة والندرة من جهة ثانية تعطي تنافسا دائم بين الناس، و بما أن ليس كل فرد قوي بما فيه الكفاية ليفرض هيمنته على نحو مستمر فإن عدم إستقرار التنافس بين الناس يعرض كل واحد منهم لمخاطر ما يسمى (بالمأكلة العالمية)

إذا العنف بهذه الصورة هو حالة طبيعية. إننا نعثر على بنية مشابهة جدا للتصور الهوبسي للعنف في التصور الماركسي على الأقل فيما يتعلق بمرحلة (ما قبل التاريخ الإنساني) إنها الندرة نفسها للخيرات والتجانس نفسه للحاجات. لكن النموذج الماركسي يتميز عن النموذج الهوبسي بسمتين أساسيتين، فالعنف ليس حالة طبيعية، بل إنه سمة للحالة الاجتماعية التي أفسدها الاستئتار بوسائل الانتاج، وعليه ليس العنف "صراع الجميع ضد الجميع" وإنما هو "صراع الطبقات" وعليه فإن هذا الصراع إذا ما حل عبر إنتزاع ملكية المالكين السابقين، فإن العنف الذي ميز مرحلة" ما قبل التاريخ الإنساني" يختفي في الوقت نفسه الذي تختفي فيه أسبابه.

إن الرؤية الماركسية لظاهرة العنف ترتكز على منهج إتحاد التاريخ والمنطق،المجرد والملموس، الذاتي والموضوعي. لقد إهتم ماركس بمشكلة العنف في أعماله الفلسفية والاجتماعية ولكنه درسها قبل كل شيء في إطار نظرية الأساس والتركيب وقوانين التطور الاجتماعي والصراع الطبقى والثورة الاجتماعية والدولة والسلطة السياسية ودكتاتورية البروليتاريا والدفاع عن المكاسب الاشتراكية ضد الثورة المضادة الداخلية والخارجية وربطها بإستراتيجية و تخطيط حركة التحرير الثورية.

دلالات العنف والعنف السياسي:

يختلف مفهوما العنف والعنف السياسي عن غيرهما من المفاهيم الاجتماعية، إذ تتعدد وتتداخل تعريفات كل منهما، وذلك راجع لتعقيد هذه الظاهرة على مستوى أشكالها وأسبابها ومستويات ممارستها، كما أن للظاهرة أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ونفسية ومع ذلك فكلمة "عنف" في اللغة العربية(2). من الجذر (ع-ن-ف) وهو الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو عنيف، إذا لم يكن رفيقا في أمره، وفي الحديث الشريف: "إن الله تعالى يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف" وعَنُفَ به، وعليه عُنفًا، وعَنَافَةً، أخذه بشدة وقسوة، ولامه وعيّره، واعتنق الأمر: أخذه بعنف، وأتاه و لم يكن على علم ودراية به.

وعليه تشير كلمة "عنف" في اللغة العربية إلى كل سلوك يتضمن معاني الشدة والقسوة والتوبيخ واللوم والتقريع، وعلى هذا فإن العنف قد يكون سلوكا فعليا أو قوليا.

وفي اللغة الإنجليزية، فإن الأصل اللاتيني لكلمة "Violence" هو "Violentia" ومعناها: الاستخدام غير المشروع للقوة المادية، -بأساليب

متعددة– لإلحاق الأذى بالأشخاص والأضرار بالممتلكات، ويتضمن ذلك معاني الاغتصاب والتدخل في حريات الآخرين[3].

وعليه فمفهوم العنف في اللغة الانجليزية يشير إلى السلوك الفعلي الذي يتضمن استخدام غير مشروع للقوة المادية.

إذا فالدلالة اللغوية لكلمة "عنف" في اللغة العربية أوسع منه في اللغة الإنجليزية، فهو يقتصر على استخدام القوة المادية فعليا في اللغة الإنجليزية، بينما هو في اللغة العربية يشمل إلى جانب استخدام القوة المادية، جوانبا أخرى لا تتضمن استخداما فعليا للقوة.

لكن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم العنف تتجاوز دلالته اللغوية سواء العربية أو الإنجليزية لأن العنف في الواقع الاجتماعي يعبر عن استخدام الفعلي للقوة أو تهديدا باستخدامها كما يعبر أيضا عن مجموعة من التناقضات الموجودة في البناء الاجتماعي أي الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو يطلق عليه اسم "العنف البنائي" يظهر في غياب التكامل الوطني داخل المجتمعات وسعي بعض الجماعات للانفصال عن الدولة، وغياب العدالة الاجتماعية، وحرمان قوى معينة داخل المجتمع من بعض الحقوق السياسية وعدم إشباع الحاجات الأساسية مثل التعليم والصحة والتغذية لجهات عريضة من المواطنين، وأيضا التبعية على المستوى الخارجي.

ولا يقتصر العنف البنائي على التناقضات والاختلالات في البناء الاجتماعي داخل الدولة والمجتمع فحسب، بل قد يشمل أيضا الاختلالات في العلاقات بين الدول، فحالات الاستغلال التي قد تمارسها الدول الغنية والمتقدمة على الدول الفقيرة والمتخلفة، تمثل شكلا للعنف.

ويطلق على العنف البنائي اسم "العنف الخفي"وذلك لأنه عنف كامن في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمعات، وفي ذلك تمييز له عن العنف الظاهر، وهو الذي يتم التعبير عنه بسلوكيات وممارسات ظاهرة وملموسة(4).

هناك علاقة بين التناقضات في البنية الاجتماعية "العنف البنائي" و"العنف السلوكي"، فوجود الأول يزيد من احتمالات حدوث الثاني، فالسعي إلى تغيير البنيان الاجتماعي يرتبط بمجموعة من الاضطرابات تتضمن مقدار من العنف.

وعليه، يكون العنف سلوكا فعليا بالاستخدام الفعلي للقوة، أو قوليا أي تهديد باستخدامها، وممارسة الضغط النفسي والمعنوي بأساليب مختلفة، إنه يتضمن معنى الإكراه، وقد يكون السلوك العنيف فرديا أو جماعيا، منظما أو غير منظم علنيا أو سريا.

ولكل سلوك عنف أهداف تختلف لاختلاف الفاعل، هذا الأخير قد يوجه العنف إلى نفسه أو إلى الآخرين، وقد تكون منظمة تعمل ضد النظام الحاكم، وقد يكون النظام الحاكم ضد عناصر أو جماعات معينة داخل الدولة، وقد يكون ضد دولة أو جماعات أخرى خارج نطاق الدولة.

ولأن الجماعات الإنسانية تختلف من حيث طبيعة أطرها وقيمها الثقافية يصعب إصدار أحكام حول شرعية أو عدم شرعية السلوك العنيف، لأن ما يكون غير شرعي بالنسبة للذين يمارس عليهم العنف قد يكون شرعيا بالنسبة لممارسيه.

لكن متى يصبح العنف سياسيا؟ أو ما هي الجوانب المميزة للعنف كسلوك سياسي عن غيره من أشكال العنف الاجتماعي الأخرى، ما هو العنف السياسي؟

أغلب الدراسات في ميدان الفكر السياسي تذهب إلى التأكيد على أن العنف يصير سياسيا عندما تكون أهدافه ودوافعه سياسة، ويلخص تعريفه في استخدام القوة المادية لتحقيق أهداف سياسة.

ويأخذ العنف السياسي أشكالا متعددة يبدو في القوى التي قد تمارسه، فقد يكون العنف موجها من النظام إلى المواطنين أو جماعات معينة معارضة له، وتكون آلياته أجهزته القهرية كالجيش، إنه العنف الرسمي أو الحكومي.

وقد يكون العنف من المواطنين إلى النظام مثلا التنظيمات السياسية أو الطلبة أو العمال، ووسائل العنف هنا هي الاضطرابات، الانقلابات... وهذا الشكل من العنف السياسي يدعى بالعنف غير الرسمي.

وهناك أيضا العنف الموجه من بعض عناصر النخبة الحاكمة إلى بعض أجنحتها الأخرى، ويأخذ شكل التصفيات الجسدية والانقلابات والاعتقالات، وقد يصل أحيانا إلى حد الصدمات المسلحة بين القوى الموالية للعناصر المتصارعة داخل النخبة الحاكمة، وغالبا ما يوظف الجيش وبعض القوى المدنية في مثل هذه الصراعات.

وقد يكون العنف السياسي موجها من بعض الجماعات ضد جماعات أخرى داخل المجتمع تبعا لأسباب سياسته أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية وقد تتدخل الدولة أو النظام لإنهاء مثل هذه الصراعات ويسمي البعض هذه الحالة من العنف اسم "العنف السياسي المجتمعي"[(5)].

مقاربات بين مفهوم العنف السياسي ومفاهيم أخرى:

قد يتقارب مفهوم العنف السياسي ومفاهيم أخرى مثل: الإرهاب السياسي والصراع السياسي، وعدم الاستقرار السياسي.

أ. **العنف السياسي والإرهاب السياسي:**

والتقارب الموجود بين العنف السياسي والإرهاب السياسي يرجع غالبا إلى الاستخدام المفرط لمفهوم الإرهاب من قبل السياسيين ذاتهم، وكذلك لأن هذا المفهوم (الإرهاب) غالبا ما يكتسيه الغموض لارتباطه بانحيازات قيمية إيديولوجية وسياسية.

وعلى ضوء مختلف القراءات لمفهوم الإرهاب يمكن القول أن الإرهاب السياسي وهو سلوك رمزي يقوم على أساس الاستخدام المنظم للعنف أو التهديد باستخدامه، بشكل يترتب عليه خلق حالة نفسية من الخوف والرهبة وعدم الشعور بالأمان لدى المستهدفين وذلك لتحقيق أهداف سياسية[6].

وتتمثل عناصر المفهوم طبقا للتعريف السابق فيما يلي: "إن الإرهاب عمل رمزي فهو لا يستهدف الضحية في ذاتها وحسب، ولكن النظام أو الجماعة أو الدولة التي تنتمي إليها، بلغة أخرى، يمكن القول إن الفعل الإرهابي يعد رسالة موجهة إلى الآخرين، والهدف الأساسي منه هو إحداث أثر نفسي سلبي يتمثل في حالة من الخوف والقلق والرعب والتوتر لدى المستهدفين، حيث يمكن في إطارها التأثير على توجهاتهم وسياسيتهم. ولذلك فإذا كان العنف المادي يتجه إلى الضحية، فإن الآثار النفسية السلبية تتولد لدى الجماعة التي تنتمي إليها الضحية.

ويقوم الإرهاب السياسي على أساس الاستخدام المنظم للعنف أو التهديد باستخدامه. ويعد استخدام العنف من العناصر الأساسية للفعل الإرهابي، فهو لا يمثل عنصر عابرا أو طارئا فيه[7].

إن القوى التي قد تمارس الإرهاب في المجتمع كثيرة، فقد يمارسه النظام ضد بعض الجماعات المناوئة في الداخل بغرض تقليص معارضتها ويعرف هذا الإرهاب بـــ "الإرهاب المؤسسي" أو "الرسمي" إذ يكون الإرهاب هنا أداة من أدوات الدولة للبقاء والاستمرار في السلطة. وقد تمارسه جماعات معينة داخل الدولة ضد النظام القائم بقصد الإطاحة به وإضعافه، بغرض التغيير في بناء الدولة والمجتمع، ويعرف هذا الإرهاب بـــ "الإرهاب الثوري".

وقد يكون الإرهاب ضد المستعمر من قبل العناصر الوطنية بقصد التحرر والاستقلال، وهنا تكون الأفعال العنيفة جزءا من كفاح وطني مشروع لتحرير الإرادة وتحقيق الاستقلال، وهو عنف مضاد لعنف أكبر وأعمق يمارسه المستعمر[8].

إن هناك تداخل بين آليات العنف السياسي والإرهاب السياسي وأهدافهما، فاستخدام العنف أو التهديد باستخدامه هو أخذ المكونات للفعل الإرهابي، بمعنى أنه لابد منه لإحداث الأثر النفسي المطلوب لكن هناك أشكالا معينة هي التي تمارس بقصد الإرهاب وهي تتصف بدرجة عالية من التنظيم، ولا تطلب وقتا طويلا لتنفيذها كما أنها لا تحتاج إلى عدد كبير من الأشخاص أو المعدات العسكرية لإنجازها كاختطاف الطائرات أو اغتيال بعض الشخصيات العامة.

وعليه، إذا كان استخدام العنف عنصرا أساسيا في الفعل الإرهابي، فليس كل سلوك عنيف إرهابا فمظاهر العنف تتعدد بشكل يتجاوز مفهوم الإرهاب.

ب. العنف السياسي والصراع السياسي:

يعرف الصراع بأنه التصادم والتعارض بين طرفين أو أكثر بينهما اختلافات قيمية ومصلحية، وينخرطان في سلسلة من الأفعال وردود الأفعال الإرغامية التي تهدف إلى إلحاق الأذى والضرر بالطرف، أو الأطراف الأخرى مع سعي كل طرف إلى تعظيم مكاسبه على حساب الآخرين وتأمين مصادر قوته".

والاختلاف بين مفهومي الصراع يكمن في أن مفهوم الصراع أوسع من مفهوم العنف، إذ يتعدد صور الصراع وآلياته، ويكون العنف هنا إحدى هذه الآليات في إدارة الصراع، وتتوقف شدة الصراع على كم وكيف العنف المستعمل فيه، من هنا يمكن أن يكون السلوك الصراعي عنيفا أو غير عنيف[9].

فالصراع إذا أعم من العنف والعنف أحد مظاهر التعبير عن الصراع.

ج. العنف السياسي وعدم الاستقرار السياسي:

كثيرا ما يتم الخلط بين مفهومي العنف السياسي وعدم الاستقرار السياسي فجل الدراسات تقدم مؤشرات العنف السياسي على أنها مؤشرات لعدم الاستقرار السياسي وبالتالي تواجد الاستقرار السياسي يعني مباشرة غياب العنف السياسي.

ومن بين تعريفات مفهوم الاستقرار السياسي ما خلص إليه الباحث بدر الدين إلى أنه "وضعية تتسم بالتغيير السريع، غير المنضبط أو المحكم ويتزايد العنف السياسي وتناقص الشرعية وانخفاض قدرات النظام السياسي"[(10)].

وعليه، فعناصر عدم الاستقرار السياسي متمثلة في اللجوء المتزايد إلى الاستخدام العنف السياسي، وعدم احترام القواعد الدستورية وانهيار شرعية مؤسسات النظام القائم.

إن العنف السياسي هو المظهر الرئيسي لحالة عدم الاستقرار السياسي، لكنه ليس مرادف له، فالثاني أكثر شساعة من الأول، فهو يتضمن متغيرات أخرى تجعله لا يعني مجرد استمرار للنظام القائم، ولكن يشمل الأسس التي يقوم عليها في استمراره وعليه لابد من التمييز بين الاستمرارية السياسة القائمة على أسس شرعية، بالإضافة إلى كفاءة وفاعلية وقدرة تجديد هذا النظام لذاته، وبين انخراط النظام في درجة عالية من العنف ضد الجماعات المعارضة.

العنف السياسي وإشكالية الشرعية:

يبدو من الصعوبة الجزم في موضوع شرعية العنف السياسي لأن هذه المسألة محكومة باعتبارات قانونية وإيديولوجية وقيمية متداخلة. كما أن هناك جملة من الملاحظات يبدو بالإمكان طرحها عند الحديث عن شرعية العنف السياسي تتمثل في:

إنه من الناحية المنطقية والأخلاقية والاجتماعية، يبدو أنه ليس من المستحسن اعتماد العنف السياسي في العلاقة بين الحكام والمحكومين، لما قد يؤدي إلى تفشي اللاأمن وعدم الاستقرار، وهذا يفترض أيضا ضرورة وجود إطار قانوني وسياسي يحدد ضوابط الاستخدام الرسمي للقوة من قبل

النظام الحاكم، كما يحدد حقوق وواجبات المواطنون بحيث تصبح السلطة جزءا من سير حريات الأفراد عبر قنوات فعالة تستطيع من خلالها مختلف القوى السياسية إيصال مطالبها بشكل سلمي وفي حالة غياب مثل هذه القواعد، فإن القوى الراغبة في المشاركة في الحياة السياسية، يصبح من حقها اللجوء إلى العنف بشكل شرعي، لأنه يكون بمثابة رد فعل لعنف ساهم النظام في إيجاده.

وإذا كانت الدولة تملك الحق الشرعي في استخدام القوة للحفاظ على سير القانون والنظام والأمن، فإنه من جهة ثانية يتعين وجود حالة من الأمن والاستقرار دعامتها، توفر الحاجيات الأساسية للمواطنين. إن العنف السياسي غير الرسمي يمكن يؤدي وظيفة سياسية إيجابية متمثلة في دفع النظام القائم إلى البحث عن الحلول جذرية للمشكلات التي يتولد عنها هذا العنف...إلخ، وقد يكون العنف هو الأداة الأخيرة لتخليص الشعب من نظام بائد لم يعد مرتبطا بمصالحه أو طموحاته، وقد يكون العنف الطريق الوحيد للتحرر من الاستعمار أجنبي أو للتخلص من أوضاع تفرقة عنصرية ظالمة أو رد اعتداء خارجي. وفي هذه الحالة سيكون أداة لتحقيق أهداف سامية. بلغة أخرى، يصبح العنف أداة مقبولة للتخلص من أشكال أخرى للعنف أكثر قسوة وضراوة[(11)].

لكن إذا كانت الدولة هي ما يمثل العنف الرسمي باعتباره يتضمن مختلف أشكال العنف التي يمارسها الحكم ضد المواطنين، لكن ما حدود وطبيعة العنف الذي قد تمارسه الدولة؟

إن ذلك متوقف على طبيعة الدولة التي يتحدث عنها، ففي ظل النظم المستقرة، التي تحفظ وبشكل ديمقراطي الأطر القانونية التي تضبط سير

حريات المحكومين والحكام (من تداول على الحكم، واستقلال القضاء وحرية الانتخابات والصحافة) يقل استخدام العنف.

لكن في ظل نظم تقوم على التفرد في الحكم، وتغيب فيها الأطر القانونية الديمقراطية (مثل انتشار المحاكم الاستثنائية، غياب الانتخابات الحرة، العمل بقانون الطوارئ...) مثل هذه النظم، تجعل من الصعب التمييز بين حدود العنف الرسمي اللازم لكي تؤدي الدولة وظيفتها.

وعليه فإشكالية مشروعية أو عدم مشروعية العنف السياسي متوقفة على الفضاء الواقعي المرتبط بطبيعة النظم والمشاريع السياسية (الوطنية أو التحررية).

وجه المقاربة بين العنف الاجتماعي والعنف السياسي :

إنه غالبا ما يستخدم لفظ (العنف الاجتماعي) و(العنف السياسي) مترادفين في الحياة اليومية وحتى في المؤلفات العلمية.

إن لمفهوم (العنف الاجتماعي) في المنظور المادي معنى ومحتوى لفضيا أكبر من معنى (العنف السياسي) وعمليا تتعلق كل مظاهر القوة والقمع في الحياة الاجتماعية بما فيها العنف السياسي ويوجد الأساس المنهجي لتميز (العنف الاجتماعي عن العنف السياسي) في خصائص تأسيس السلطة في أعمال مؤسسي الماركسية اللينينية وفي اختلاف المبادئ الذي يقيمانه بين السلطة الاجتماعية والسلطة السياسية أي الدولة .

فالعنف السياسي يظهر مع ظهور الدولة ويدوم بدوامها أما بالنسبة إلى العنف الاجتماعي المتخذ صفة القمع فقد كان يوجد قبل ظهور الدولة وسيبقي بشكل أو بآخر بعد زوالها فاقدا طابعه الطبقي.

ولو وجدت في قاعدة أغلبية مظاهر العنف الاجتماعي إرادة طبقة معينة فإن هذه الإرادة في تظاهرات العنف السياسي تتجلى بصورة رئيسيه بشكل دستوري أي كإرادة تشكيل حكومي محدد أو حزب سياسي.

والعنف السياسي في المنظور المادي قبل كل شيء عنف منظم يتبع غايات محددة على الصعيد الداخلي والخارجي ويرتكز على جملة من التشريعات وأجهزة سلطة الدولة المبتكرة خصيصا لذلك أو على تدخلات عسكرية لهذه الطبقة الاجتماعية أو تلك.

إن بعض الاتجاهات المادية تنظر إلى العنف السياسي كعنف اجتماعي تاريخي وليد الظروف الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المتناقض بمتطلبات العلاقات الملموسة والتناقضات والصراع الطبقي، وقد ظهرت في مرحلة معينة من التطور التاريخي مع ولادة الملكة الخاصة لوسائل الانتاج وتشكل الدولة و أجهزة سلطتها .

إن العمل الأساسي لسلطة دولة، أي مجتمع متناقض هي حماية وتقوية النفوذ السياسي والاقتصادي للطبقات المسيطرة المستغلة وحماية امتيازاتها ضد اعتداءات الطبقة المضطهدة. والعنف الاجتماعي هو النتاج الطبيعي والحتمي للمجتمع المستغل، والعنف الذي ولد مع ظهور الطبقات والدولة، يصبح العنصر الملازم للعلاقات الاجتماعية والحياة السياسية.

وبالنتيجة، فإن كانت تناقضات اجتماعية معينة قد أملت الظهور الحتمي للعنف، فمن الطبيعي أن نفترض أنه بسبب نفس الضرورة التي أدت إلى ظهور هذه الظاهرة في التاريخ "كوسيلة لحل التناقضات الطبقية والنزاعات الاجتماعية السياسية" فإنها يجب أن تختفي حتما بعد تصفية آخر تشكيل متناقض اقتصادي واجتماعي.

لكن تفسير العنف بالرجوع إلى الصراع الطبقي والشروط المادية لا يعطي إلا صورة من صور متعددة لهذه الظاهرة، ويجعلها ذات طابع ايجابي، مادامت الثورة تكون لأجل التغيير أو لأجل تحقيق مشروع مستقبلي كفيل بتحقيق المجتمع الإنساني الناجح .

العنف السياسي ومبدأ القوة:

لكن ما هو المجتمع الإنساني الناجح، هل الذي يبنى على القوة؟ هل العنف هو القوة؟ إن الحاكم الهوبسي الذي يؤمن بتحكيمه السلام بين أعضاء الجسم السياسي هو قوي ولكنه ليس عنيفا، فاستعمال القوة، أي تطبيق العقوبات الفعلية على الجانحين، خاصة على العنيفين منهم هو الحاجب الأخير ضد العنف.

يقول هوبس: "بمعزل عن السيف ليست العقود سوى مجرد كلمات لا تكفي لحماية أي إنسان"**(12)**.

إن(هوبس) يرى بأن الطبيعة الإنسانية أنانيه شريرة لا تتردد في استغلال مطلق لتحقيق الكسب، فالعهد في عهدة مثل هذه الظروف لا يمكن أن يوثق به.

يبدو انحياز (هوبس) واضحا نحو القوة وضد مجموعة من القيم الأدبية والاخلاصات الإنسانية التي يمكن-كما حصل في تاريخ البشرية- أن تدعم العقود وتمكنها من النجاح .

وعلى أساس مقارنة مفهومي (عمل العنف) و(عمل القوة) يقيم الفيلسوف الأمريكي GERT (جيرت) هو أيضا مفهومه عن (العنف المبرر): إن إقامة تفريق دقيق بين المفاهيم التي تتعلق بالعنف، أي استخدام القوة غير المشروع، واستخدام القوة على أسس شرعية يسمح- حسب وجهة نظره-

بالتقدير الصحيح لأي من الأعمال العنيفة (إدانتها أو تبريرها) وكل" استعمال مشروع للقوة "وهو تعبير يقصد به استعمال أجهزة السلطة للعنف ضد مختلف حركات المعارضة ومظاهر المخالفات والاعتداءات على النظام الاجتماعي القائم ونظام الدولة، يعتبره هو عملا منطقيا تماما ومبررا أخلاقيا بالأساس أو كما يقول عملا "مباحا حسب قاعدة السبب والمسبب".

إن أعمال العنف غير المشروعة هي بحسب رأي هذا المفكر غير منطقية وتصنف حينذاك في زمرة الأعمال العنيفة غير المباحة حسب علاقة السبب والمسبب وبنفس الوقت غير مبررة أخلاقيا .

هذا يعني حسب منطق هذا المفكر،أن تبرير أية أعمال عنف يعادل في الحقيقة إثبات منطقيتها، لكن ما هي المقاييس الثابتة التي ينبغي اتخاذها لتعريف مفاهيم " عقلاني" و"غير عقلاني"؟ لكن جيرت GERT" لا يعطي أي مقياس لتميز مظاهر العنف في ضوء هذا الميزان وينتهي إلى استنتاج أن كل فرد يجب أن يقرر بنفسه أية حالات ومظاهر العنف يمكنه أولا يمكنه تبريرها.

العنف السياسي والإيديولوجيا:

وعليه، إذا كانت حالة العنف تلمس خاصة في العمل السياسي، فهل العنف السياسي هو اختيار ساذج؟! إنه بالعكس قمع للرأي السياسي استنادا إلى شرعية معينة تعطي الحق في مصادرة حق الآخرين من أجل أهداف توصف على أنها سامية أو مفيدة، لكن هل للعنف مبرر تاريخي أم أنه عنف بدون تبرير أو هدف تاريخي ؟

إن البحث في المدلول التاريخي أو التبرير التاريخي لذلك العنف أو ذاك لا يفيد في شيء لأن المهم هو التأكد ما إذا كان العنف السياسي مرتبط

بالايدولوجيا والمذاهب الإيديولوجية العامة سواء كانت هذه الإيديولوجيات حكرا على الأقلية أو الأكثرية.

إن بعض أسس العنف تكمن في الفلسفة السياسية الملتزمة أي الفلسفة التي تلتزم بمشروع والتي توضع عادة لها مقدمات فكرية حماسية وتبدو في الظاهر كأنها يقينية، إذ أن التاريخ يكتشف دائما أن مقدمات العنف كانت دائما فكرية ارتكبت من أجلها الفضائع، واعتقد مرتكبيها أنهم إنما يقومون بعمل نبيل .

إن العنف السياسي هو دائما لجوء إلى القوة ضد الجماعات والأفراد، بدعم من القانون أحيانا أو من أجل كسر قانون سائد أحيانا أخرى، وهو موجه لإحداث تغيرات في وجود الأفراد أو الجماعات سواء في مواقعهم في المجتمع الواحد أو في المجتمعات الأخرى .

عندما يكون العنف السياسي بدعم من القانون فإنه في الواقع تكون الدولة هي التي تحتكر مبدئيا السلطة الجسدية على ممارسة الضغط، فهي التي تقاضي، وتعاقب، تفرض النظام الذي تريده هي، فلعبة السلطة بالذات تنطوي على عنف تظهره لعبة الجماعات التي تضغط، لذا يعود للدولة أن تقرر مثلا الحرب، فهي تضمن النظام وتدين قتل المواطن وتدّعي معرفة الخير من جهة ومن جهة أخرى تكرس الحرب وتفرض قتل العدو وتدعى معرفة الشر...

بهذا المعنى تكتسي الدولة طابعا قدسيا، حتى أن المساس بسلطة الدولة يصبح أحيانا كفرا، ولأنها تحتكر القدسيات، أي السلطة الدينية، فإن الدولة تميل إلى أن تجعل من السلطة العامة مدافعة عن قيمها، وفي حالة وجود فئات

تحت ستار الحريات، ينكشف حينذاك العنف الممارس على مثل هذه الفئات.

إذا العنف السياسي هو لجوء لاستعمال قوة غير مرخص بها وعليه من يملك الحق تحديد مشروعية أو عدم مشروعية العنف؟ إن هناك من يقول بالقوة في تحديد مشروعية العنف، فكل اتجاه من موقع نظرية خاصة يعطي شرعية للعنف الذي يمارسه، وهذه الشرعية إما من السماء وإما من أعمال وضعية إنسانية لذا عادة ما تأتي الإجابات معبرة عن نوايا سياسة يحاول كل طرف فيها الدفاع عن نفسه وإلحاق التهمة بالآخرين وإلزامهم بالحجة. مع أن الطرفين القائمين بالعنف كلاهما متورط، فالمجموعة أو الإنسان الذي يخطط لعمل عنيف تقترن محاولته أو فعله بفكره أساسية مفادها أن الخصم الذي يحاول إدانته بالعنف هو أيضا متورط بممارسة الإجحاف والاستغلال.

حتما لظاهرة العنف أسباب. لكنها ليست الأسباب المرتبطة بزمان ومكان وإنما ما يهم هو السبب الموجود في كل زمان ومكان.

إن هناك وقائع تاريخية تتبث وقوع العنف السياسي وهناك وقائع أخرى ترافقها دائما و تثبتها.

أهم هذه الوقائع المرافقة وجود تفاوت في الدخل، لأنه يمس كل تاريخ البشرية، مع وجود فئات ممتازة وأخرى فاقدة للحقوق، ويمكن دائما إقامة الدليل على وجود فئة في كل مجتمع لديها القليل جدا بحيث تنجذب نحو أفكار العنف وإلى ممارسته، فوقائع التفاوت تقف إلى جانب وقائع العنف السياسي المحلي أو الدولي، خصوصا تلك الوقائع التي تصل إلى حد الاستضعاف والاحتقار، وعليه الامتيازات المحققة أو المحروم منها تعتبر المظهر السياسي العام الذي يغطي قضية التفرقة في الدخل، وهذا ما يدفع كلا

الطرفين (المحصل على هذه الامتيازات أو الفاقد لها) للبحث عن إيديولوجيا تساعده أما للمحافظة على هذه الامتيازات أو للتغيير، وهذه العملية لا تحدث دفعه واحدة، وإنما تسير ببطء لتخلق إيديولوجيات تاريخية، تتشعب وتلتحم معها قصص وأفكار تخدم إيديولوجيا كل طرف لتشكل منها قضية غامضة (بما معناه أن الشكل الأصلي وهو التفاوت هو أحد الأصول الأساسية للعنف).

لكن هذه القضية تحافظ على الدافع الذي قامت عليه كما يحصل ذلك عند الأقليات المذهبية والعرقية، هذه الأشكال بحد ذاتها هي خزين من الحماس الذي يمكن أن ينطلق بشكل عنيف بمجرد أن تتجمع ظروف ملائمة له.

إذا كان التفاوت هو عامل يحرك ويدفع إلى العنف، فإن العامل الأخر الذي يمكن أن يكون أسس في انطلاق العنف، هو متولد عن العامل الأول وهو ما يطلق عليه في العصر الحديث" الايدولوجيا ".إذا أن كل أعمال العنف التي خاضتها الأطراف عبر التاريخ كانت مزودة بايدولوجيا أو بنسق من المفاهيم أو بأهداف عامة. فالقول بأن الايدولوجيا تفيد العنف تكمن في وظيفتها المستقبلية والتي تلمس في إعطاء صورة يقينية عما سيكون عليه المستقبل . ثم إن الايدولوجيا لا تترك المشاعر ترتد ردودا مناسبة على الأفعال، أي أنها تتدخل لتجعل رد الفعل المضاد أكبر بكثير من الفعل نفسه عن طريق نسق من الأفكار والمفاهيم التي توجه في لغة حماسية مثيرة.

من الملاحظ في جميع الأنظمة الاجتماعية أن الفاعلين الاجتماعيين يصيرون مستعنين بالموارد البلاغية.على برهنة اقتراحات معيارية غير قابلة

للبرهنة في جوهرها واقتراحات وضعية يمكن أن تكون إما غير قابلة للبرهنة وإما غير مبرهنة وإما خاطئة في جوهرها.

هذه المعتقدات التي تتنوع بصورة طبيعية من نظام اجتماعي إلى أخر أو من مجموعة عناصر اجتماعية إلى أخرى في داخل النظام الاجتماعي نفسه هي ظاهرة ملاحظة في كل مجتمع، تسمى غالبا قيما عندما تكون ذات صفة معيارية وعندما تكون هذه القيم مندمجة في نظام تكون عناصره مترابطة بعضها ببعض بطريقة غامضة إلى حد ما، تتكلم عن رؤية للعالم،وتتحدث عن الذين إذا كان النظام يتضمن مفاهيم إما مقدسه وإما متسامية، وتتكلم عن الايديولوجيا عندما يكون ثمة نظام للقيم أو بصورة أعم للمعتقدات، تعالج بشكل خاص التنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمعات أو بصورة أعم مستقبلها. فالايديولوجيا إذا هي حالة خاصة لظاهرة المعتقدات العامة، من الصعب تمييزها عن الحالات الأخرى بدقة .

وأخطر الايديولوجيات التي تهدد كيان المجتمع الإنساني هي إيديولوجية الصراع والخوف، لقد كتب عالم الاجتماع غرونت GRUNHUT :"يجب ألا تتعجب من أن عددا متزايدا من الشباب يحلون مشاكلهم بالعنف، أي بنفس الأسلوب الذي تحاول به بلادنا أن تحل مشاكلها العالمية مند زمن لا باس به "[13].

إن التثقيف والدعاية الجماهيرية لبعض الأنظمة السياسية– والتي تقوم على فلسفة تؤكد بأن الإنسان هو اجتماع لكل الرذائل– لم يساهما فقط في تشويه بيان طبيعة العنف وسمته، ولكنهما ولدا في عقول بعض الناس التشكيك في إمكانية الوقاية من استعمال العنف في الممارسة السياسة، فلا شيء يمكنه أن يطيل أمد السلوك المقاتل للإنسان مثل الاعتقاد بوجود

عنصر عدوان في مورثاتنا. وبالنظر إلى الإنسان على انه مرتكب لخطيئة العنف، فإن المفاهيم البيولوجية الوراثية عن العنف تعيد بشكل عملي تقديم الأطروحة اللاهوتية القديمة عن الطبيعة البشرية الملطخة بالخطيئة الأولية، وانطلاقا من حكاية الطابع الحتمي والطبيعي للعنف في العلاقات بين الناس تبق هذه المفاهيم تعبيرا عن إيديولوجية سلبية. إنها تقرر بشكل مباشر عدم جدوى القيام بأية إجراءات تستهدف الحل الجذري لهذه المشكلة الاجتماعية والسياسية.

إن ايديولوجيا بمثل هذه الصورة تخدم الفكرة القائلة بأن الإنسان ذو طبيعة رذيلة وشريرة، ورؤية من هذا النوع لا يمكن أن تكون علمية.

إن المجتمع الذي يعتريه العنف هو مجتمع الفوضى أو هو " اللامجتمع "، ويكون المجتمع عنيفا عندما لا تكون القوة موضوعا لممارسة شرعية ومنظمة، أي أن فعالية العنف إنما تتعلق بدرجه تنظيم المجموعات التي تعمد إلى استعمال القوة، لكن التنظيم في ظاهرة العنف قد لا يخلو هو أيضا من اثر الانزلاق، خاصة عندما يتم المغالاة في التفكير في تدمير أو موت الأخر ليس كشخص وإنما كفاعل سياسي، وأمام شعار" كل شيء أو لا شيء" يتحول العنف من هدف إبادة الخصم إلى خطر "التدمير الذاتي" .

إن القول بالعنف المنظم هو إعطاء شرعية للقوة، فمن أين تستمد القوة شرعيتها؟ إن الشعور بالحق داعما للقبول ومصدرا للشرعية، وهذا الرأي ينطلق من الطبيعة الإنسانية الروحانية التي تركز اهتمامها حول الشعور بالحق، ولهذا الشعور فرعين: الفرع الأقل تطورا أي غريزة الحق والفرع الأكثر تطورا أي الحس بالحق. ولكلا الفرعين تأثير قوي في سلوك الإنسان، وإذا كان هذا الشعور متفاوت من البعض إلى البعض الأخر في الدرجات

فإنه يؤثر بشكل فعال على سلوكنا وسلوك الغير. فالقوانين التي تنشأ عن الاستجابة لهذا الشعور هي قوانين محقة، والقرارات التي لا تستند إلى هذا الشعور فلا تعد قوانين وتنقصها الشرعية سواء أطاعها الناس بملء إرادتهم أو أجبروا على هذه الطاعة.

لقدا أشرنا سابقا إلى ما يسمى بالعنف المنظم، وهو إشارة مباشرة إلى قدرة الدولة القمعية .

لقد أصبح النزاع من مقومات الحياة الاجتماعية وتبلغ الأوضاع النزاعية حدها على الصعيد السياسي، ولما كانت الدولة أداة السياسة، كان من الحتمي أن تظهر على أنها المحرض للوضع النزاعي أي للعنف.

إن الدولة عنف منظم، إنها تدعي استعمال القوة لأجل فرض النظام، فالعمل السياسي لا يقوم دونما عنف، هذا لا يعني أن العنف هو جوهر السياسة بل أن جوهر السياسة في كل الأزمنة والأمكنة يحتوي على عنف .

يقول " ج – فرويند متحدثا عن جوهر السياسة: " إنها النشاط الاجتماعي الذي، إذ يعتمد القوة – المؤسسة بصورة عامة على الحق- يرمي إلى توفير الأمن الخارجي والوفاق الداخلي لوحدة سياسية معينة، وذلك بضمان النظام في خضم المنازعات الناجمة عن تعدد الآراء والمصالح واختلافها [14].

هذا يعني حسب نظره أن القوة هي أداة السياسة الأساسية.إن الفعالية السياسية تحقق غاياتها بالضغط على الآخرين وهي تعرف على أنها السيطرة التي يمارسها فرد أو بضعة أفراد اتجاه غيرهم، سواء قامت هذه السيطرة على أساس عقلاني أو تقليدي زعامي، ولكل مثل هذا الرأي ينتهي إلى تعريف السياسة باستعمال العنف، وإذا كان بعض المفكرين يرون في

المجتمع، السياسي تحقيقا للخير الجماعي. وهذا ما يؤكد عليه "ج – فروبند " قائلا :" كان هوبس في أغلب الأحيان يستعمل مفهوم خلاص الشعب وقد بات معلوما الدور الذي لعبته إبان الثورة الفرنسية فكرة خير الدولة . فيما كان "توكفيل" يستعمل مفهوم خير البلد. وفي أيامنا، فإن ج – دابان بعد نقاش لغوي مستفيض، يختار عبارة الخبر العام الزمني التي لا تخلو من صعوبة. وغيرهم أيضا يستخدمون مفاهيم الصالح العام أو العمومي أو الاجتماعي أو مفاهيم المنفعة العامة، المشتركة أو الاجتماعية"[15] .

ولكن تحقيق الخير الجماعي هل هو مشروط بالضرورة أن تحيط السلطات السياسية نفسها بقوى مسلحة ووسائط ضغط مادية وأخرى أدبية؟

إن القوة والعنف كانا ولا يزالان في أصل العديد من أنظمة الحكم وأن السياسة بالنظر إلى طبيعة الإنسان، تشكل في الواقع أكثر المجالات عنفا. أو أقله وأكثرها احتواءا لأوضاع العنف، وإلا لما كان مسؤولي الدولة الذين بأيديهم مهمة تحقيق الخير العام، التصرف رسميا وشرعيا بقوة الضغط على الناس، وكثيرا ما كانت للمسؤولية إغراءات أكثرها تعسفية، ومن بينها والتي ما تزال مستمرة عبر التاريخ البشري، إغراء الفساد السياسي الذي له مظاهر كثيرة منها (الرشاوى،الترقيات غير القانونية،امتيازات عائلية وأخرى الخ...). هذه الإغراءات التي يوزعها المسؤولون على أنفسهم وعلى محيطهم من أصدقاء و معاونين دونما خدمة قدمت للمجتمع، هذه المخالفات عندما تصل إلى درجة من الخطورة أي عندما تمس حقوق الناس الأساسية ينشأ وضع العنف أو وضع الانفجار.

وهذا الوضع لن يمس المجتمع فقط وإنما المجتمعات كافة عندما تحركها مطامعها ومصالحها الخاصة، وعندما تضرب عرض الحائط الاعتبارات الأخلاقية الدولية وحقوق الشعوب.

وعليه فالسلطة السياسية المسؤولة عن الخير العام، تكون في الغالب في أصل أكثر المجابهات عنفا.

إن السعي وراء المزيد من العدالة في توزيع الثروات والمزيد من النجاعة في الحكم واحترام حقوق الأفراد كل دلك يدفع أكثر الناس تشددا إلى انتقاد الإجراءات التشريعية أو التنظيمية، ولأن أسوءا ما في الإنسان الطموح والأنانية والشدة، فإن ذلك يحمل الأقوياء على ارتكاب المظالم والضعفاء على التحول إلى أشخاص يتغلغل بداخلهم الحقد والتمرد، فتصبح السياسة بدلك أخطر المجالات مجابهة وأفضل ميدان لفرص العنف .

لكن يجب الإشارة إلى أنه يحدث وضع عنف عندما يكون الإنسان محروما إلى حد خطير من ممارسة حقوقه الأساسية أي عندما يمس في وجوده و كرامته وأمنه، فالعنف بذلك يكون ضغط جسدي أو معنوي ذو طابع فردي أو جماعي يترله الإنسان بالإنسان بالقدر الذي يتحمله على أنه مساس بممارسة حق أقر بأنه حق أساسي، أو بتصور للنمو الإنساني الممكن في زمن معين.

إن وضع العنف والتراع اللذين أصبحا يميزا العالم المعاصر، يجعلنا نرى بأنه يصعب كثيرا إزالة العنف على اختلاف أشكاله من الوجود الاجتماعي لكن إزاء ذلك يمكن القول بأنه يمكن السيطرة عليه، فالبصر يظل قاصرا عندما يتحرى إمبراطورية العنف.

وما يهمنا هنا أكثر كيف يمكن السيطرة على العنف السياسي؟ إن تهدئة القوة وتخفيف التصعيد والتزامن الدقيق للتنازلات المتبادلة بين الأطراف المتصارعة،وعمليه تهدئة القوة لا تكون في داخل المجتمع فقط بل أيضا بين الدول.

وعليه يجب أن يقوم بين الطرفين المتصارعين تراض يقوم في المجال السياسي على فكرة التناوب، وفي المجال الاقتصادي على ممارسات مشتركة فيما يتعلق بوسائل الثروة.

استنتاج:

وفقا لما سبق، التخلي عن العنف لا يكون إلا بالتدرب على الاعتراف بالآخر وبعلاقة قوى تفرض نفسها على الفريقين، ومن البحث عن مواطن الالتقاء لتحقيق المصلحة العامة، والاختيار الذي يتم الوصول إليه يتعين أن يستهدف تنظيم الحياة الاجتماعية بالذات، وينطوي على أهمية حقيقية بالنسبة إلى قوى اجتماعية واسعة .

إن العنف لا يكون فعالا أثناء مجابهة اجتماعية إلا بصورة غير مباشرة أي بمفعوله الرمزي وليس بنتائجه الملموسة، فورا وماديا وكلما كان العنف متصلا بالغرائز النفسية البدائية، كلما وجب توجيهه و تنظيمه إلى أقصى حد. فالخطر يكون عندما يندفع الجميع نحو نشوة المعركة واندلاع النار، فالتغيير في ظل فهم جدلية السلطة السياسية، قد يتطلب القليل والقليل جدا من العنف.

وقد يبدو واضحا بأن ظاهرة العنف خاصة منه العنف السياسي مرتبطة بفهم حقيقة وظيفة الدولة.

هل تناقش الدولة من حيث أنها تنظيما للسلطة بما هي تداول وتحديد لمسؤوليات وتعيين لأهداف وبالتالي محاسبة على المسؤولية بمعنى أنها مؤسسة دنيوية تاريخية ومجالا مستقلا لتسيير وتوظيف السلطة أو من وجهة نظر المبدأ الأخلاقي والقيم الدينية أو العلمانية؟

الغالب أن ما هو موجود على مستوى الفكر السياسي الإسلامي اليوم لا يختلف تماما عن ما كان متداول عند الفقهاء من ضرورة إلزام الإمام بالشريعة، لكن ألا يمكن القول بأن الدولة الناجحة أو العمل السياسي الناجح مرتبط بالتحديد الحكيم لوسائل ممارسة السلطة باعتبارها تملك القوة التي يكلفها المجتمع تطبيق القوانين سواء كانت دينية أو دنيوية.

فالواقع أن التاريخ الإنساني يشير دائما إلى استعمال الحكام لمنطق القوة، و لم يكن هناك ملطف لهذه القوة سوى إيمان هؤلاء الحكام ونزاهتهم.

ولعل إيقاف أو التخفيف من ظاهرة العنف السياسي يقتضي تجديد النخبة القيادية بإعادة صياغة الخطاب الذي يحدد سيرورة العمل وطبيعة الأهداف التي ينبغي أن تكون معقولة وبناء الخطابات السياسية يقتضي بدوره رصيد الإرث العقائدي للشعب أو المجتمع بإعادة تنظيمه وامتصاص كل توتر يحتويه ولا يكون ذلك ممكن التحقيق إلا بتوظيف الأعمدة الفكرية وتحويلها إلى عقيدة سياسية اجتماعية.

الكتب المستعملة :

1. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب، الجزء الرابع، دار المعارف، القاهرة، 1979، (15 جزء).
2. أحمد، أحمد يوسف: الصراعات العربية- العربية 1945-1981: دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

3. آلان بيرو: التقنية والسلطة والعنف، في: المجتمع والعنف، فريق من الاختصاصيين، ترجمة إلياس زحلاوي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت1985.
4. بدر الدين، إكرام عبد القادر: ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر، 1952–1970 (أطروحة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1983).
5. بيرفيو: العنف والوضع الإنساني، في: المجتمع والعنف، فريق من الاختصاصيين، ترجمة إلياس زحلاوي،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، 1985.
6. تأليف فريق من الاختصاصين: المجتمع والعنف، ترجمة الأب إلياس زحلاوي، مراجعة: الاستاد أنطون مقدسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الثالثة، 1993 لبنان.
7. د. قربان، ملحم: قضايا الفكر السياسي: القوة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1983 . لبنان
8. العكرة، أدونيس، الإرهاب السياسي: بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
9. ف. دينيوف : نظريات العنف في الصراع الإيديولوجي، ترجمة د. سحر سعيد، دار دمشق، سوريا، بدون تاريخ.

المجلات:

10. أبراش، إبراهيم: بين الإرهاب الدولي وحق الشعوب في تقرير مصيرها، الوحدة،السنة الثالثة، العدد25، تشرين الأول/ أكتوبر 1986.
11. آفاية، محمد نورالدين: ظاهرة الإرهاب بين دعاوي الهيمنة وقضايا التحرر، الوحدة، السنة الثالثة، العدد 28، كانون الثاني/ يناير1987.
12. رشوان، ضياء: مدخل حول العنف والعنف الإسلامي، الحالة المصرية، الوحدة، السنة الرابعة، العدد43، نيسان/ أبريل 1988.
13. زيادة، ماري كاليفات: أسطورة الإرهاب، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، آيار/ مايو/ حزيران/يونيو1986.

المعاجم:

1. المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا .الجزء الثاني، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي.
14. Ontons, C.T : The Oxford Dictionary of English Etmology, Oxford, clarendon Press, 1966.

***

الهوامش

*- أستاذة بقسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

1- بييرفيو: "العنف والوضع الإنساني"، في: المجتمع والعنف، فريق من الاختصاصيين، ترجمة إلياس زحلاوي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص 129.

2- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، 15ج (دار المعارف، القاهرة، 1979)، ج4، ص3132-3133

3- CT. Ontons, the oxford Dictionary of English Etmology, oxford, clarendon Press, 1966,P982.

4- آلان بيرو: التقنية والسلطة والعنف، في المجتمع والعنف، ص 34.

5- ضياء رشوان: مدخل حول العنف والعنف الإسلامي: الحالة المصرية، الوحدة السنة4 العدد 43 أبريل 1988، ص 174، 179.

6- ماري كاليفات زيادة: "أسطورة الإرهاب" الفكر العربي المعاصر العدد39، 1986، ص112، 118.

7- أدونيس العكرة، الإرهاب السياسي، بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص73

8- محمد نورالدين أفاية: ظاهرة الإرهاب بين دعاوي الهيمنة وقضايا التحرر، الوحدة ، السنة 3، العدد 28، كانون الثاني، يناير1987، ص232 -238.

9- أنظر المفهوم الذي تبناه أحمد يوسف للصراع في أحمد يوسف أحمد: الصراعات العربية- العربية 1945-1981: دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988، ص 40

10- بدر الدين، إكرام عبد القادر: ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر: 1952-1970 (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1983 ص 18-43.

11- أبراش، إبراهيم: "بين الإرهاب الدولي وحق الشعوب في تقرير مصيرها" الوحدة، السنة 3 العدد 25 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986) ص135-146

12- د . ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي : القوة ص 228

13- راجع: ف.، دينيوف: نظريات العنف في الصراع الإيديولوجي، ترجمة سحر سعيد ص 159.

14- تأليف فريق من الاختصاصين: المجتمع و العنف ص 129 - 130

15- المرجع السابق: ص 131

النصوص في ضوء تغير الأحكام بتغير الأزمان
بين النحاة والأصوليين

فاطمة عامر(1)، مليكة مخلوف(2)
(1) مخبر اللغة العربية وآدابها جامعة عمار ثليجي
الأغواط الجزائر (2) جامعة الحاج لخضر باتنة الجزائر

مقدمة

إنّ القران الكريم بلفظه العربي المبين جاء بلغة العرب التي هي حمالة أوجه فاكتملت بلاغتها وما فتئت تنهل من معين هذا الكلم بثوابته ومتغيراته وسياقه بشقيه اللغوي والاجتماعي فكان عمدة الفهم والاستنباط. فهل يمكن للغة القرآن أن تستوعب هذه التغييرات والتطورات التي حدثت في التاريخ؟ وما المعيار الذي يقاس به هذا التغيير الدلالي وما هي ضوابطه؟

أولا – الاختلاف العارض من جهة اللغة باعتبارها الأداة لفهم النص:

إنّ النص القرآني أصل المناهج العلمية والتربوية، وكتاب الإنسانية كلها في ظل ما يطرأ على حياة الإنسان من تغير فهو مرجعية إسلامية وحجة تربوية علمية تعتمد في المستجدات والنوازل[1] والواقعات[2].

ولما كانت آي القرآن الكريم وسائر النصوص الشرعية من كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، كان لزاما أن يجري عليها ما يجري على اللغة العربية من قواعد وظواهر لغوية وبلاغية ونحوية وصرفية... وغيرها.

وقد اختلف النحاة والأصوليون في فروع كثيرة بسبب اختلافهم في فهم النص وحمله على معنى معين نحو اختلافهم في:

1. الاشتراك اللغوي في الحرف، والكلمة، والاشتراك في الجملة: وهذا ما

يدعى باشتراك التأليف، ومفاده أن تحتمل الجملة أكثر من معنى ليس لكون إحدى كلماتها من قبيل المشترك، ولكن لكون تركيبها وتأليفها جاء على وجه فيه من الإجمال ما يجعلها تحتمل أكثر من معنى لأسباب كثيرة منها : الاشتراك بسبب الأسماء المبهمة؛ كاسم الموصول في قوله تعالى :« ***إِلَّآ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ*** » (**البقرة 237**) فاسم الموصول في الآية مشترك بين الولي والزوج، وقد حمله المالكية على الأول، فقالوا: إنّ "للأب" أن يسقط نصف الصداق المسمى عن الزوج إذا طلّق قبل البناء، وحمله الشافعية على الثاني، فقالوا: هذا التأليف مشترك بين الزوج والولي لأنّ "الزوج" أيضا يصدق عليه أنّه الذي بيده عقدة النكاح [3] وسبب اختلافهم: الاشتراك في الجملة بسبب اسم الموصول[4].

2. العموم والخصوص: فإذا تعارض نصان عام وخاص[5]، يدل كل منهما على خلاف ما يدل عليه الآخر؛ فإنّ ذلك يكون سببا في الخلاف بين العلماء أيحمل العام على الخاص أو لا يحمل عليه؟ وسبب هذا اختلافهم في دلالة العام. فهي دلالة ظنية عند جمهور العلماء خلافا للأحناف فدلالته قطعية، وينبني على ذلك أنّ الرأي الأول يعملون الخاص في ما دل عليه ويعملون العام فيما وراء ذلك انطلاقا من ظنية دلالة العام وقطعية دلالة الخاص ولا اعتبار عندهم للتعارض بين العام والخاص بل يخصصون العام به. أما الرأي الثاني: فيرون أن العام والخاص متعارضان بناء على قطعية دلالة العام، ومنه ترجيح أحدهما على الآخر بقواعد الترجيح المعروفة [6] .

3. الحقيقة والمجاز: إنّ اللفظ المستعمل فيما وضع له ابتداء لغة أو شرعا أو عرفا أو اصطلاحا كلفظ خمر في كل مسكر أو قمر في الجرم المضيء ليلا... فهو حقيقة فيما وضع له.

وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا، أو لعلاقة بين المعنيين مع

قرينة مانعة لإرادة المعنى الحقيقي كاستعمال أهل المدينة في استقبال رسول الله صلى الله عليه وسلم "طلع البدر علينا من ثنيات الوداع" فأدركنا أن البدر هنا مجاز والقرينة المانعة من ثنيات الوداع والمراد به هو إنسان حبيب إلى القلوب وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وإذا دار الكلام بين الحقيقة والمجاز من غير تعيين لأحدها كان ذلك سببا في اختلاف العلماء لترجيح حمله على الحقيقة أو حمله على المجاز [7] .

4. الإطلاق والتقييد ويراد بالمطلق اللفظ الشائع في جنسه الدال على الماهية بلا قيد يقلل من شيوعه نحو رجل وتقليد... ونحو ذلك مما دل على فرد أو أفراد شائعين.

وأما المقيد فهو اللفظ الخارج عن الشيوع بوجه ما أو اللفظ الدال علي الماهية بقيد يقلل من شيوعه مثل رجل مسلم وتقليد أعمى وقد انبنى على اختلاف العلماء في ذلك اختلافهم في الفروع التطبيقية[8].

5. وجوه القراءات في القرآن الكريم: وقد ترد الآية وفيها قراءتان أو أكثر ويكون تعدد وجوه قراءتها مؤثرا في الأحكام الشرعية المستنبطة منها بمعنى أنّ كل قراءة حكما غير الذي تفيده الأخرى، فيكون هذا سببا من أسباب الاختلاف خاص بنصوص القرآن مثال ذلك قوله تعالى : « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ**» (**المائدة 6**) فقراءة نافع وابن عامر والكسائي وحفص بالنصب في لفظ (وأرجلكم) بفتح اللام، فمن أخذ بهذه القراءة أوجب غسل الرجلين في الوضوء وهو مذهب أهل السنة المؤيد بالأحاديث المتواترة بإيجاب الغسل. خلافا لمن قرأ بكسر اللام والخفض قراءة باقي السبعة فقال بوجوب مسح الرجلين لا غسلها فتكون كلمة (أرجلكم) معطوفة على (وامسحوا برؤوسكم) وهذا مذهب الشيعة الإمامية ومروي عن ابن عباس[9].

6. وجوه الإعراب: وهذا في السنة مثل وجوه القراءات في القرآن، وهذا نحو ورود الحديث والأثر وفيه لفظة لها وجهان من وجوه الإعراب أو أكثر ككونها مروية بالنصب والرفع فيختلف العلماء في الأخذ بهذا الوجه أو ذاك وينبني على ذلك اختلاف في الأحكام تبعا لكل وجه ومثال ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الجنين يخرج ميتا من بطن الناقة بعد نحرها فقال عليه الصلاة عليه والسلام : **"ذكاة الجنين ذكاة أمه"**[10] فروي هذا الحديث "برفع ذكاة" الأولى والثانية، وروي بنصبها، فعلى رواية الرفع يكون المعنى: أنّ ذكاة الجنين تغني عنها ذكاة أمه، فهو في حكم الذكاة تابع لأمه وعلى رواية النصب يكون المعنى: ذكوا الجنين ذكاة لأمه، فلا يحل حينئذ إلا إذا ذكي على استقلال.[11]

ثانيا –النصوص وتغير الأحكام :

يقصد بالنص الشرعي كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم القطعي الثبوت وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم باعتبارها منهل فياض للتشريع الإسلامي، أخذا بدلالتهما التي قد تكون قطعية ثابتة لا تحتمل أي تعديل فيها فتعرف بالمحكمات الواردة في الأمور الأساسية، وقد تكون الدلالة ظنية لاحتمال أن يراد باللفظ معنى آخر غير الذي يتبادر منه، فالمتشابهات حمالة أوجه تبنى على الاجتهاد في فهم النص، وفي هذا تنويع في دلالته فكيف يمكن تحقيق المقاصد التي سنها البارئ من خلال أحكام النص، وامتثال صورة يتماشى فيها مع الواقع، ويكون فيها هذا الأخير طيعا، منسجما مع النص. نحن أمام معادلة تقوم على أسس ثلاثة: النص والعقل والتاريخ، يقول الله تعالى:

« **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**» (**النحل 89**)

ما المقصود بالثوابت والمتغيرات وما علاقتها بنصوص الشريعة، أصولها

وفروعها وبالتحديات المعاصرة؟ كيف تفي الشريعة بقواعدها الثابتة ومبادئها العامة بحاجات الزمن المتطور وتواكب حضارات العصور المتقلبة ؟ كيف نستدل على مرونة وتكيف الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان؟

إنّ الثبات المطلق أكيد محال، والتغير هو قدر هذا الكون ـــ بمعنى أدق يتناول مشاعر الإنسان وأحاسيسه وطريقة التفكير وكذا الثقافة، فالتغير ضرورة تمليها طبيعة هذا الكون.

إنّ القرآن وهو يقرر مبدأ التغير لا يؤمن بالتطور المطلق كما لا يقر الثبات المطلق، بل ينفرد باعتبار قانون سير الحياة هو الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت [12] فما مفهوم الثبات؟ وما هي ماهية التغير؟ وكيف يثبت القرآن الكريم الأحكام ضمن قانون الثبات والتغير؟

2-1.مفهوم مصطلح المتغير:

2-1-1. التغير في أصل اللغة :

مأخوذ من مصدر (غير) وتغير الشيء عن حاله أي تحويله : وغيره : حوله وفي التنزيل العزيز: « **ذَلِكَ بِأَنّ اللّهَ لَم يَك مُغَيِّرًا نّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيم**» (**سورة الأنفال 53**) قال ثعلب : " معناه حتى يبدلوا ما أمرهم الله وغير عليه الأمر: حوله وتغايرت الأشياء اختلفت" [13] .

أمّا معناه الاصطلاحي عند الفقهاء وعلماء الأصول فلا يخرج عن معناه اللغوي؛ من تحويل وتبديل، ذلك أن التغيير للشيء إبدال بتنحية الأول وجعل الثاني مكانه.

غير أن علماء الأصول من الحنفية فرقوا بين بيان التغيير وبيان التبديل فقالوا: بيان التغيير هو البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره. وذلك كالتعليق بالشرط المؤخر في الذكر، كما في قول الرجل لامرأته: أنت

طالق إن دخلت الدار. وبيان التبديل بيان انتهاء حكم شرعي متراخ، وهو النسخ [14] وقد توسع العلماء في ميدان الاصطلاحات في تفسير النصوص حتى عد البزدوي من أنواع البيان: خمسة ألا وهي: بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وهو نفسه على نوعين؛ الاستثناء والتعليق و بيان الضرورة وبيان التبديل، وهو النسخ [15].

وهكذا نرى أن ما اعتبره الدبوسي، والسرخسي: بيان تغيير، وبيان تبديل، هو عند البزدوي والأكثرين: بيان تبديل... فاشترك السرخسي مع الدبوسي في جعل بيان التغيير هو الاستثناء، وبيان التبديل: هو التعليق وعدم اعتبار النسخ نوعا من أنواع البيان ' [16].

فبيان التغيير هو البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره قال منلاخسرو: "وحقيقته بيان أن الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه، فوجب أن يتوقف أول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض."[17]

2-1-2. هل التغير استثناء أو تبديل أو تعليق ؟

إنّ التغير إنما هو استمرار للحكم وتطبيق له بأوجه متعددة، فحقيقته تكمن في كون هذا الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه وذلك تبعا للتعليق أو الاستثناء، أو تغير المصلحة الزمنية أو العرف الذي بني وفقه الحكم... وما إلى ذلك ؛ فلولا الشرط المؤخر في الذكر في عبارة الرجل لزوجه أنت طالق إن دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال. ولولا الاستثناء كما في قول أحدهم: لفلان علي ألف إلا مائة، بعد ذكر الألف، لوجبت عليه ألف. وعليه بناء على الشرط علق الطلاق، وبذكر الاستثناء تغير وجوب المائة في ذمته بعد أن كان الكلام يقتضي وجوب الألف.

والحق أن تسمية التعليق، والاستثناء، ونحوهما بيانا: مجاز، ذلك أن الشرط في قوله: إن دخلت الدار، يبطل كون الكلام إيقاعا ويصيره يمينا إبطالا بالكلية أما

الاستثناء في قوله: ألف إلا مائة: فيبطل الكلام في حق المائة. فهذا الاستثناء يبطل بعض الكلام، فالإبطال لا يكون بيانا حقيقة، لكنه مجاز من حيث إنه يبين أن الرجل يحلف ولا يطلق في التعليق، وأن عليه تسعمائة لا ألفا في الاستثناء.

ويذكر العلماء هذه المغيرات من استثناء وشرط وغيرهما لا على سبيل الحصر فقد يكون التغير بغيرها كالعطف في بعض الأحيان قال صاحب المرآة: "واعلم أن هذه الأشياء إنما تعد من بيان التغيير لاطراد تغيرها وإلا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا، فإنه قد يكون مغيرا كما إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، وعبدي حر إن كلمت فلانا إن شاء الله تعالى، فإن عطف الشرطية الثانية على الأولى بعدما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الأولى في حق الإبطال" [18] إنّ من الألفاظ ذات الصلة بالتغيير – التبديل- في أصل الوضع ... وبيان التبديل هو النسخ، فهل يطلق النسخ أو التبديل في اصطلاح علماء أصول على التغيير ؟ هل تغيير الأحكام بمعنى تبديلها ورفعها كلية بمعنى نسخها؟

2-1-3. ما الفرق بين النسخ وتغير الأحكام ؟

إن النسخ في أصل الوضع الرفع والإزالة والإبطال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الآثار إذا أزالتها [19] وهو من أوجه البيان عند العلماء، به يرفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ أو متأخر عنه تبعا لتغير المصلحة في الأزمان، فيه بيان لانتهاء الحكم ،"فهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه"[20]. ولذلك قد سمي النسخ بيان تبديل، لأن وجه كل من البيان والتبديل ثبت فيه، أما البيان فلكون النسخ كما مر بيانا لانتهاء مدة الحكم عند الله، وأما التبديل فلكونه رفعا وإبطالا بالنسبة إلينا" [21].

لقد منح الإسلام للعلماء فرصة استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية في النوازل والمستجدات بالاجتهاد في مناط الحكم تحقيقا وتخريجا وتنقيحا "لأن

التنصيص على آحاد الوقائع متعذر فجاءت الشريعة بالكليات وعلقت الأحكام بعلل"[22] فأتاحت بذلك للمجتهدين البحث في تغير الأحكام وفق ضوابطه المقررة في الفقه والأصول "وذلك بالعمل بنفس النص السابق النص الثابت ولكن بحكم جديد مبني على دليل مستوحى من ظروف النص تبعا لمصلحة زمنية ـــ لا مصلحة دائمةـــ، فإذا تغيرت المصلحة الزمنية تغير الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص [23] تبعا للمصلحة الزمنية وأعراف الناس وعاداتهم والتي يدور معها الحكم وجودا وعدما بناء على ضرورة إتباع حكم الله في ذلك في الأحكام الاجتهادية القابلة للتجديد، الثابتة في الجوهر و الغاية المتجددة المتغيرة الأساليب في تطبقيها "وليس هذا إلا استمرارا للحكم وأن ما يبدو من تغيير في الحكم ليس إلا تطبيقا له بأوجه متعددة: كاستعمال الماء عند القدرة على استعماله، والتيمم عند عدم التمكن من ذلك لرفع الحدث"[24].

2-2- مفهوم مصطلح الثابت :

2-2-1. تعريف الثابت لغة :يطلق لفظ الثابت ويراد به الديمومة والاستقرار لقوله تعالى: « **هُوَ الّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**.. » (**آل عمران7**).

2-2-2. تعريف الثابت اصطلاحا : الثابت في الاصطلاح يقصد به 'القطعي' ومواضع 'الإجماع' التي أقام الله بها الحجة بينة في كتابه وفي السنة النبوية الشريفة والتي لا مجال للتطوير والاجتهاد فيها، ولا يحل الخلاف فيها أيضا لمن علمها وهذا ما أكده الشافعي رحمه الله. وينقل عن الأصوليين أنهم يستعملون مصطلح الثابت أو ما يسمى القطع في معنيين أحدهما : نفي الاحتمال أصلا والثاني وهو أعم من الأول: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل باعتبار (أن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال، ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم).

2-2-3. أقسام الثابت :

فالثابت في الشرع هو ما يعبر عنه "بالمحكمات ". ويندرج الثابت ضمن خمسة أبواب وهي الأصول العقدية والتي تتمثل في الأركان الست للإيمان نحو الإيمان بالله وملائكته... والأحكام القطعية التي ثبتت بقواطع الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع، وأركان الإسلام بما فيها كل ركن فرضه الله والمقاصد الكلية لدرء المفاسد وجلب المنافع وصلاح المجتمع؛ فردا، وأسرة ودولا، وأمما.وأصول الأخلاق نحو الوفاء والأمانة والصدق وما إلى ذلك أمهات الأخلاق والقيم والتي هي أس الشريعة والثمرة الحقة لتمام الإيمان.

إنّ الثبات يكون في هذه الركائز الخمس المحكمات والتي تعد أصول الدين وثوابته القطعية التي وجب العمل بها دون تأويل خاطئ، أو تغير مدعى، وهي أساسا متمثلة في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة قال الله تعالى: « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**» (**النساء 59**).

وعليه فإنه لا يوجد تصوير أو تحديد دقيق لمفهومي الثبات والتغير أدق وأروع من التصوير الرباني لهما: « **هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**..» (**آل عمران7**) فالآيات المحكمات قطعية ثابتة لا تعديل فيها نزلت في الأمور الأساسية كالصلوات والحدود والقصاص أما المتشابهات، فحمالة أوجه تبنى على المصالح والاجتهاد والعلل والأعراف والعادات، وتتغير حسب الأحوال والأزمان تبعا لذلك.

ومما سبق، يتبين لنا مدى ثراء هذا التراث الفقهي الزاخر، فقد تضمن من الأحكام ما خول هذه الشريعة أن تكون مرنة في أحكامها، صالحة لكل زمان ومكان بقواطعها، ثوابتها ومتغيراتها .

2-2-4.تحديد مفهوم الثبات والتغير :

ويمكن تحديد التعريف الأصولي لمبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان بأنه تغير الظروف المادية أو المعنوية تغيرا بحيث يصبح الفعل سلبا أو إيجابا مفضيا إلى تحقيق مصلحة مع لزوم مفسدة راجحة أو مساوية[25]. والمقصود بتغير الأحكام بتغير الأزمان ليس مجرد تغير الزمن لأن الأوقات والأيام متماثلة، وإنما المقصود تغيير العامل المؤثر في الحكم وهذا العامل قد يكون ظرفا ماديا أو ظرفا معنويا، فقد غير النبي صلى الله عليه وسلم حكم وجوب السواك عند كل صلاة إلى عدم وجوبه فعدل بذلك عن الأفضل إلى المفضول لوجود ظرف مؤثر في الحكم وهو وجود المشقة للحديث **"لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ"** [26].

إنّ المجتهد وهو يضع أحكامه يراعي معرفة أحوال الناس، إذ عليه التفطن لتصرفاتهم واليقظة التامة للطرق التي يسلكونها آخذا بأعرافهم وعاداتهم المشروعة ذلك أن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء، كان حكمهما مختلفا (ليس سواء) ومن هنا لم يجد المحققون أي غضاضة أو حرج في الأخذ بتغير الأحكام والفتوى تبعا لتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والأحوال، مما يوحي بمرونة هذه الشريعة، فهي دين حي نابض متفاعل تفاعلا إيجابيا مع حاجات المجتمع المتطورة، ومتطلباته المتجددة، بأحكامه المتنوعة الثابتة غير المتغيرة، أو المتغيرة تبعا للأزمنة والأحوال والأمكنة المتغايرة.

فمعنى تغير الأحكام أن "لتغير الأحوال الزمنية تأثير في بعض الأحكام الشرعية (بحسب العادة والعرف) تبعا لتغير العلل المبنية على الأعراف والعادات التي اعتاد عليها الناس، فأعطت في ذلك درسا بليغا عن مقدار ما تعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقدير لتحكيم المصالح والأعراف أي العلل في الأحكام. وأكثر هذه القواعد الأصولية على ما أسلفنا تتعلق بالمباحث اللغوية فتغير اللفظ مبني على الاستعمال وما اكتسبه اللفظ من مدلول جديد في مرحلة من مراحل التطور

اللغوي بعرف استعمال الناطقين، وبسبب إدراك الأصوليين لهذا التغير قسموا الحقيقة اللغوية إلى قسمين لغوية وضعية، ولغوية عرفية... ثم إنّ الحقيقة العرفية تعني أنّ تغيرا دلاليا أصاب الكلمة بعرف الاستعمال اللغوي فهذه الحقيقة العرفية وإن كانت حقيقية بالنسبة إلى تواضع أهل العرف عليها، فلا تخرج من كونها مجازا بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا [27]. وتتجه عناية علماء الأصول إلى دراسة النص الشرعي ووضع القواعد والأحكام التي يمكن بها فهم ألفاظه وأساليبه، ومن ثم الوصول إلى الحكم الشرعي ومنه فإن للعرف الشرعي أهمية خاصة في تحديد مدلولات الألفاظ وهو أمر يتفق مع نظرية المجالات الدلالية الحديثة [28].

الخاتمة

إنّ لغة الإعجاز اتسمت ذاتها بالصلة الوطيدة بين اللفظ والمعنى صلة عرفية اعتباطية عند الأصوليين وليست صلة طبيعية ولا عقلية وهو نفس ما انتهى إليه البحث اللغوي الحديث. فإنّ دراسة ضاد العربية في ضوء القراءات القرآنية أسفرت عن تغيير في خصائص النطق بالضاد عند المحدثين باعتبار الزمان مع ثبات صورته في الخط باستظهار المفارقات الحادثة في الأداء القرآني المعاصر، نتيجة جمعه في أداء الضاد وأحرف أخر بين ما آلت إليه خصائص هذه الأحرف من تغير على الألسنة وما عزي إليها من خصائص في المصنفات اللغوية والقرائية.

التغير هو قدر هذا الكون بيابسته وشجره وخلائقه وعلى رأسها الإنسان الذي يميل إلى التغير والتجديد، فالرومانتيكي مثلا يحب التنقل والارتحال لأنّه يضيق ذرعا بالأشياء الثابتة التي لا تتغير في الطبيعة ويتوق شوقا للأشياء العابرة المتغيرة.

وبيان التغيير هو البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره، وبيان التغيير هو الاستثناء وبيان التبديل هو التعليق ولا يعتبر النسخ نوعا

من أنواع البيان فالتغيير هو استمرار للحكم وتطبيق له بأوجه متعددة.

فالنص القرآني قطعي في ثبوته وقد تكون دلالته قطعية أو ظنية، فالأمر المطلق يدل على الوجوب قطعا ولو وجدت قرينة ازدادت قطعيته. ومثله دلالة الأمر على ما كان عليه قبل المنع فهي قطعية، دل عليها الاستقراء وقرائن الأحوال. فالعمل بالقطعيات واجب مطلقا وكذا العمل بالظن الراجح واجب اصطلاحا ويجوز الاجتهاد في القطعيات على الجملة رغم تفاوت الناس فيها لتفاوت علمهم وقدراتهم وما من شك في جواز الاجتهاد في ذلك.

ويلاحظ الجمع في أحكام القرآن بين الثبات والتغير في توازن أو الثبات والمرونة في تناسق مبدع. الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور ومنه الإعجاز القرآني وصلاحيته لكل زمان ومكان والحاضرات المتقلبة.

الهوامش

1- النوازل جمع نازلة وأصل النزول الحلول، وكثر في لغة العرب إطلاقها على المصيبة الشديدة من شدائد الدهر، ينظر القاموس المحيط ص957 والمصباح المنير 601/2.

2- الواقعات جمع واقعة وهي الأمر الذي وقع وحدث فعلا بمعنى نزل، وهي في الاصطلاح الحادثة التي تحتاج إلى حكم شرعي لها، ينظر معجم لغة الفقهاء ص 468، ومحمود إسماعيل محمد مشعل، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة، دار السلام القاهرة، (ط1)، (1428هـ /2007م).

3- أبو عبد الله محمد بن احمد الشريف التلمساني (ت 771هـ)، مفتاح الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، (ط د ت) ص64.

4- ينظر محمود إسماعيل محمد مشعل، المرجع السابق ص100.

5- مصطفى سعيد الخن، اثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة بيروت (ط 5)، (1414هـ /1994م) ص215.

6- ينظر تفصيل ذلك عند أبي حامد الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى تح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت (ط1) (1413هـ)، 32/2.

7- ينظر محمود إسماعيل محمد مشعل، المرجع السابق ص100-101.

8- ينظر عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام القاهرة، (ط د ت)، ص 459.

9- محمد بن علي الشوكاني (ت 1255هــ)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مكتبة دار التراث القاهرة (ط د ت)، 68/1.

10- أخرجه أبو داود في الأضاحي، باب ما جاء في ذكاة الجنين ذكاة للأمه، عن جابر بن عبد الله، حديث رقم 2827، وأخرجه الترمذي في الأطعمة، باب ما جاء في ذكاة الجنين ذكاة للأمه، (2827)، وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

11- ينظر محمود إسماعيل محمد مشعل، المرجع السابق ص105.

12- سيد سابق (ت1966م)، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، (ط السابعة)، (1400هــ/1980م)، ص 85.

13- ابن منظور (711هــ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت(ط.دت)- 'مادة غير'.والجوهري، الصحاح تح أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت (ط 3)، (1404هــ/1989م)، 776/2.

14- ينظر محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، (ط4)، (1413هــ/1993م)، 31/1.

15- ينظر البزدوي (ت 482 هــ)كتر الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزودي) مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري 824/3 وما بعدها ومحمد أديب صالح المرجع السابق 1/ 29-30.

16- ينظر المرجع السابق مج نفسه/ص 31.

17- منلاخسرو(ت885 ه) مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط.دت) 2/ 126.

18- ينظر المصدر السابق 127/2، ومحمد أديب صالح، المرجع السابق مج35/1.

19- ابن منظور ، اللسان. مادة ' نسخ'

20- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، 1 /107 ومحمود بن أبي بكر الأرموي (ت682هــ) التحصيل من المحصول دراسة وتح عبد الحميد علي أبوزنيد . مؤسسة الرسالة ــ بيروت، (ط 1)، (1408هــ/1988 م)، 7/2 .

21- أنظر محمد أديب صالح ، المرجع السابق مج 1/ص38.

22- أبو إسحاق الشاطبي (790هــ)، الموافقات في أصول الشريعة .تح عبد الله دراز. دار الكتب العلمية، بيروت (ط1)، (1411هــ/1991م) 59/4.

23- معروف الدواليبي، النصوص وتغير الأحكام بتغير الأزمان، مجلة المسلمون ، (ط شعبان1371هــ/1949م)، العدد السادس ص 33.

24- محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دار المتحدة، مكتبة رحاب الجزائر.

25- الإمام الشافعي ، الرسالة دار المتحدة ، مكتبة رحاب ، ط (د.ت) ، الجزائر ص 560 .

26- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ) الصحيح 106/1، شرح الكرماني، مؤسسة المطبوعات الإسلامية القاهرة ، ط (د.ت) وأنظر التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون ، دار صادر، بيروت، (ط د ت)، 5 / 1200 .

27- سيف الدين الآمدي (ت 631ه)، الإحكام في أصول الأحكام، تح سيد الجميري دار الكتب العلمية بيروت(ط1)، (1400ه /1980م)، 26/1.

28- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، (ط د ت)، ص 106-107.